

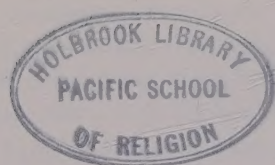
VETUS TESTAMENTUM

QUARTERLY PUBLISHED BY THE
INTERNATIONAL ORGANIZATION
OF OLD TESTAMENT SCHOLARS

VOLUME III

EDITORIAL BOARD

G. W. ANDERSON	MILLAR BURROWS
AAGE BENTZEN †	HENRI CAZELLES
P. A. H. DE BOER	MARTIN NOTH



LEIDEN
E. J. BRILL
1953

50824

v. 3

1953.

Copyright 1953 by E. J. Brill, Leiden, Netherlands
All rights reserved, including the right to translate or to reproduce
this book or parts thereof in any form

PRINTED IN THE NETHERLANDS

CONTENTS

<i>Introduction</i>	1
---------------------------	---

Articles:

ACKROYD, P. R., Criteria for the Maccabean Dating of Old Testament Literature	113
DELCOR, M., Deux passages difficiles: Zach xii 11 et xi 13	67
GEHMAN, H. S., Hebraisms of the Old Greek Version of Genesis	141
HIGGINS, A. J. B., Priest and Messiah	321
HORST, F., Exilsgemeinde und Jerusalem in Ez viii-xi	337
IRWIN, W. A., Ezekiel Research since 1943.....	54
JAUBERT, A., Le Calendrier des Jubilés et de la Secte de Qumrân: Ses origines bibliques	250
LEHMANN, M. R., A new interpretation of the term שדמות	361
LEHMANN, O. H. and S. M. STERN, A legal certificate from Bar Kochba's days.....	391
MEYER, R., Zur Geschichte des Hebräischen Verbums	225
MURTONEN, A., The Fixation in Writing of Various Parts of the Pentateuch.	46
NÖTSCHER, F., Zum emphatischen Lamed	372
OBERHUBER, K., Zur Syntax des Richterbuches: Der einfache Nominalsatz und die sog. nominale Apposition	2
RABINOWITZ, I., Sequence and Dates of the Extra-Biblical Dead Sea Scroll Texts and „Damascus Fragments”	175
RINGGREN, H., Einige Bemerkungen zum lxxiii Psalm.	265
SCHLESINGER, K., Zum Wortfolge im Hebräischen Verbalsatz	381
TALMON, S., The Sectarian יחד — A Biblical Noun.....	133
THOMAS, D. WINTON, A Consideration of some Unusual Ways of Expressing the Superlative in Hebrew	209
THORNHILL, R., The Greek Text of the Book of Ruth: a Grouping of manuscripts according to Origen's Hexapla .	236
WALLENSTEIN, M., A Folio from some Unpublished Piyyuṭim of the Cairo Genizah.....	167

WORDEN, T., The Literary Influence of the Ugaritic Fertility Myth in the Old Testament.....	273
YEIVIN, S., Social, Religious and Cultural Trends in Jerusalem under the Davidic Dynasty	149

Short Notes:

ALLEGRO, J. M., The Meaning of the Phrase <i>šetūm bā'ayin</i> in Num. xxiv 3, 15	78
AUERBACH, E., Das Fest der Lese am Abschluss des Jahres .	186
GEHMAN, H. S., Some types of errors of transmission in the LXX	397
GINSBERG, H. L., The oldest interpretation of the Suffering Servant	400
GOTTSTEIN, M. H., Bible Quotations in the Sectarian Dead Sea Scrolls	79
GOTTSTEIN, M. H., A DSS Biblical Variant in a Medieval Treatise.....	187
GOTTSTEIN, M. H., ושיא אלהים, Gen. xxiii 6	298
GRAY, J., A metaphor from building in Zephania ii 1	404
HOFTIJZER, J., A propos d'une interprétation récente de deux passages difficiles: Zach xii 11 et Zach. xi 13	407
HONEYMAN, A. M., The Salting of Shechem.....	192
KOEHLER, L., Syntactica II	84
KOEHLER, L., Syntactica III.....	188
KOEHLER, L., Syntactica IV.....	299
MURTONEN, A., The figure of Metatron.....	409
V. D. PLOEG, J., Prov. xxv 23	189
RIGNELL, L. G., Isa. lii 13-liii 12.....	87
RUBINSTEIN, A., Notes on the Use of the Tenses in the Variant Readings of the Isaiah Scroll.....	92
DE SAVIGNAC, J., Note sur le sens du terme <i>šaphôn</i> dans quelques passages de la Bible	95
SPEIER, S., Bemerkungen zu Amos	305
STENZEL, M., Habakkuk ii 15-16	97
SUTCLIFFE, E. F., The Clouds as Water-Carriers in Hebrew Thought	99
SZYSZMAN, S., Sur la geniza du Caire.....	411
WALKER, N., Writing of the Divine Name in Aquila and the Ben Asher Text	103
WALKER, N., The Date of Deuteronomy.....	413

WERNBERG-MØLLER, P., Observations on the Interchange of פ and פ in the Manual of Discipline (DSD).	104
WERNBERG-MØLLER, P., Notes of the Manual of Discipline (DSD) i 18, ii 9, iii 1-4, 9, vii 10-12, and xi 21-22	195
WERNBERG-MØLLER, P., צדק , צדיק and צדוק in the Zadokite Fragments (CDC), the Manual of Discipline (DSD) and the Habakkuk Commentary (DSH)	310

Reviews:

BIČ, M., Ein Monument der Ungarischen alttestamentlichen Wissenschaft.	108
BICKERMAN, E. J. F. M. Abel, Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe	109
BOWMAN, J. P. R. Weis, Mishnah Horayoth	318
CASTELLINO, G. Bernhard Bonkamp, Die Psalmen nach dem hebräischen Grundtext	202
CAZELLES, H. Walter Kornfeld, Studien zum Heiligkeitgesetz	415
GEMSER, B., H. H. Rowley, Submission in Suffering and other Essays on Eastern Thought.	316
GERLEMAN, G. W. B. Stevenson, Critical Notes on the Hebrew Text of the Poem of Job	110
KAHLE, P., The New Hebrew Bible	416
RICHARDSON, H. N., T. Nakarai, Biblical Hebrew, and G. Douglas Young, Grammar of the Hebrew Language.	420
ROWLEY, H. H., The International Old Testament Congress at Copenhagen	423
<i>Book Lists</i>	112, 208, 319, 429

Indexes:

General	431
Authors Cited	436
Biblical Quotations.	442

INTRODUCTION

*In the Introduction to the second volume of *Vetus Testamentum* mention was made of the meeting of the International Organization of Old Testament Scholars which will be held in Copenhagen during the last week of August, 1953. Arrangements for this gathering are now well advanced. Three days (Tuesday, August 25 to Thursday, August 27) will be devoted to the reading and discussion of papers; and an excursion will also be arranged. A general business meeting of the Organization will be held on the morning of Friday, August 28.*

The following scholars have promised to contribute papers: Bič (Prague), DRIVER (Oxford), DUPONT-SOMMER (Paris), ENGNELL (Uppsala), GEMSER (Pretoria), JOHNSON (Cardiff), LINDBLOM (Lund) (provisionally), MOWINCKEL (Oslo), MUILENBURG (New York), PARROT (Paris), VON RAD (Heidelberg), T. H. ROBINSON (London), COERT RYLAARSDAM (Chicago), SEELIGMANN (Jerusalem), DE VAUX (Jerusalem), VRIEZEN (Groningen).

A welcome is extended to scholars from every part of the world. A full programme with detailed information will be issued in due course. The address of the organizing committee is: c/o Professor BENTZEN, The University, Copenhagen, Denmark.

*In this, the first issue of the third volume of *Vetus Testamentum*, the members of the Editorial Board tender their thanks for the growing support and co-operation which have been given from so many quarters. The steady increase in the number of contributors has accentuated the problem of lack of space; and it is urged that contributions should be submitted in as concise and compact a form as possible. It is, however, gratifying that the present and future issues will be larger than those in the second volume. May this lead to an increase in the number of readers and contributors!*

The Editorial Board.

ZUR SYNTAX DES RICHTERBUCHES
DER EINFACHE NOMINALSATZ UND DIE SOG.
NOMINALE APPOSITION

VON

KARL OBERHUBER

Innsbruck

I. VORBEMERKUNG UND EINLEITUNG

§ 1. Es mag beim fachkundigen Leser einiges Befremden erregen, dass nur ein verhältnismässig kleiner Ausschnitt aus dem althebräischen Schrifttum in der vorliegenden Untersuchung behandelt wird; umfasst doch das althebräische Richterbuch nicht mehr denn 21 Kapitel. Wenn trotzdem in der vorliegenden Untersuchung das Belegmaterial sich ausschliesslich auf das Richterbuch beschränkt, so war dafür vor allem der Umstand massgebend, dass es noch immer keine vergleichende Syntax des Hebräischen gibt, abgesehen von der in dem zweiten Bande der *Vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen* von BROCKELMANN enthaltenen Darstellung, die jedoch keine spezielle Syntax des Hebräischen sein soll.

Bevor nun eine umfassende Syntax des Hebräischen auf vergleichender Basis geschaffen werden kann, wird es der verschiedensten Vorarbeiten bedürfen, die sich zweckmässig zunächst auf die Untersuchung von Teilgebieten der Syntax des althebräischen Schrifttums beschränken, um so sukzessive ein Gesamtbild der vergleichenden Syntax zu erhalten.

Auf dem Wege zur Gewinnung einer Gesamtsyntax des Hebräischen möchte diese Darstellung der Syntax des Nominalsatzes, von der ich vorerst nur den beschreibenden Teil hiermit vorlege, ein bescheidener Beitrag sein.

Zur Wahl des Richterbuches möchte ich sagen, dass es mein Bestreben war, auf eine möglichst frühe Zeit der althebräischen Sprache zurückzugelangen, wozu mir das Richterbuch wenigstens

nicht in allen, so doch in sehr vielen Teilen am besten geeignet erschien.

Die Erklärung verschiedener syntaktischer Erscheinungen in der vorliegenden Untersuchung weicht bewusst von bisherigen Betrachtungsweisen ab.

Zu grossem Dank fühle ich mich den Herren Vorständen des Biblischen Seminars der theologischen Fakultät zu Innsbruck, Herrn Professor HOFBAUER und Herrn Professor GAECHTER, verpflichtet, die in entgegenkommender Weise die reichhaltige Seminarbibliothek mir durch lange Zeit zur Verfügung zu stellen die Güte hatten.

II. DER EINPOLIGE NOMINALSATZ

§ 2. Unter dem Begriff Nominalsatz ¹⁾ verstehen wir mit Fug und Recht jegliche sinnerfüllte sprachliche Äusserung, die sich zum Ausdruck des Subjekts (*mubtada'*) wie des Prädikats (*ḥabar*) ausschliesslich nominaler Wortkategorien (Ausdrucksmittel) bedient ²⁾.

§ 3. Die Situationen, in denen ein Nominalsatz erscheinen kann, sind schlechthin unbegrenzt; und insofern ist er dem Verbalsatz bei weitem überlegen. Dazu kommt noch als weiterer Vorzug des Nominalsatzes die Prägnanz des Ausdrucks sowie die von Haus aus indifferente Einstellung zur Zeitsphäre.

Hält man sich alles dies vor Augen, dann nimmt es wunder, in der Entwicklung der Sprachen sehr oft einen Zug zu beobachten, der ein Überhandnehmen des Verbalsatzes auf Kosten des Nominalsatzes hervorzurufen scheint.

§ 4. In einer Untersuchung wie der vorliegenden genügt es nicht, auf eine solche Phase in der Entwicklung einer bestimmten Sprache oder Sprachfamilie hinzuweisen. Denn hochentwickelte Sprachen finden ja auf einem andern Wege wieder zu einem Sprachtypus, der ihnen dieselben Vorteile wie der alte Nominalsatztypus bietet, und zwar durch Abschleifen bzw. Aufgeben der Nominal- wie Verbal-flexion, in Richtung auf einen möglichst monosyllabischen nominal-

¹⁾ BROCKELMANN §§ 20 ff.; G-K § 141; KUHR §§ 2-10; RECKENDORF, *Syntax* Kap. I; §§ 16; 57, 5; 58; 141; 176; 202; 220; SCHLESINGER, *Satzlehre* §§ 2 ff.; für die indogermanischen Sprachen: BRUGMANN, *KVGr* §§ 856 ff.; BRUGMANN, *Syntax* §§ 31-41; DELBRÜCK, *Syntax* III, Kap. XXVI; allgemein: RIES, *Satz* 105 ff.; 158 ff.; 166 ff.; 164; 178 f.; 186.

²⁾ Zu den Termini s. TRUMPP, *Ajrūmiyyab: mubtada'* §§ 39; 40; 46; 47; *ḥabar* §§ 39; 46.

verbalen Isomorphismus hin (z.B. das Englische oder Chinesische) ¹⁾.

In der Tat wäre es nun aber ebenso interessant wie wichtig, das Motiv für das Aufgeben des Nominalsatztypus zu finden, vorausgesetzt, dass man mit den bisher bekannten und angewandten Mitteln und Methoden sich um das Auffinden überhaupt erfolgreich bemühen kann.

Hier soll der Versuch unternommen werden, an einem relativ kleinen Ausschnitt aus dem althebräischen Schrifttum, dem Richterbuch, dem Typus des Nominalsatzes nachzugehen und gleichzeitig eine andere syntaktische Erscheinung im Zusammenhang damit zu beleuchten, nämlich die sog. „nominale Apposition“, da sich mir im Laufe längerer Beschäftigung verschiedene Beobachtungen ergeben haben, die für eine gemeinsame Betrachtung dieser beiden Erscheinungen von Nutzen sein können.

§ 5. Als elementarste Form des Nominalsatzes betrachten wir zunächst den *Anruf*, sei es nun, dass er mit dem Eigennamen der angerufenen Person selbst erfolgt (v 4, 31, vi 13, 15, 22 ²⁾, xiii 8, xvi 28, xxi 3, ferner v 7 (?), 12, xvi 9, 12, 14, 20), sei es, dass der Anruf mittels Ausdrücken getan wird, die ein familiäres Verhältnis zwischen Rufendem und Angerufenem bezeichnen (Vater-Sohn, Mutter-Tochter o.ä.) (xi 35, 36, xix 23) oder mittels allgemeiner Appellativa (iii 19, vgl. § 74, v 9 (?), 10 (?), 21, vi 12 ³⁾ ix 7, xx 7).

§ 6. Dem eigentlichen Anruf sehr nahe und von diesem oftmals nicht genau zu scheiden (xi 35 ⁴⁾) ist der *Ausruf*. Handelt es sich beim Anruf darum, einen „Gegen“stand zum Gesprächspartner zu machen oder symbolisch ihn dazu aufzufordern, so ist es beim Ausruf insofern etwas anders gelagert, als hier etwas oder jemand nicht ohne weiteres „Gegen“stand ist, sondern erst in das Gespräch einbezogen wird, sobald es oder er in das geistige oder auch in das sinnhafte Blickfeld des Sprechers (Hauptdarstellers) tritt (v 11 „*borch!*“; xi 35). So sogar bei manchen Ausrufen wie besonders in vi 22 („*ach Gott, o Gott ...*“), wo nach dem Ausruf und zugleich Anruf folge-

¹⁾ GABELENTZ, *Sprachwissenschaft* 255; 257; 296; 440; JESPERSEN, *Sprache* 354 ff.

²⁾ Kö 321 a.

³⁾ Kö 290 c.

⁴⁾ Psychologisch eher Ausruf als Anruf; J. konnte weder vermuten noch in dieser Situation überhaupt wünschen, dass seine Tochter ihm zuerst begegnen würde. Es ist der Ausdruck des Erschreckens und Entsetzens: „*ach, (es ist) meine Tochter!*“.

richtig nicht in zweiter Person das Objekt eingeführt wird, sondern in dritter, was beim eigentlichen Anruf nicht gut denkbar wäre.

Ähnlich wird der Ausruf viii 19 durch Nominalsatz fortgeführt und nicht durch Anrede in zweiter Person.

§ 7. Endlich gibt es eine neutrale Möglichkeit, dem Anruf wie dem Ausruf Ausdruck zu verleihen, und zwar durch einen Nominalsatz wie von einem der Situation nach nicht anwesenden „Dritten“, obwohl dieser „Dritte“ selbst anwesend ist, so etwa in xvii 2.

§ 8. Der Ausruf als solcher braucht auch gar nicht zur Gänze durchgeführt werden, es genügt, um die Aufmerksamkeit des Partners zu erregen, ein blosses Signal, sei es durch sprachliche Äusserung (hierher die zahlreichen הנה (ו)-Bildungen ¹⁾) oder auch durch (vermutliche) Gesten (wie etwa v 11). הנה (ו) ist gern gefolgt von Nominalsatz, so dass auch die Fälle, in denen an sich zufolge der Struktur des betreffenden Verbums („mediae infirmae“) ein Zweifel (3. sg. oder Part.) möglich wäre, als partizipial gefasst und daher als Nominalsatz angesprochen werden sollen (z.B. xix 16, ix 37). In allen übrigen Fällen ist ein Zweifel so gut wie ausgeschlossen, da mitunter einem Verbum „mediae infirmae“ ein starkes Verbum in partizipialer Form vorangeht (iii 25 ²⁾, iv 22). Leichter fällt die Entscheidung, wenn negiert, wie xxi 8 ³⁾, wo bei Auffassung als Nominalsatz wohl אֵין als Negation erwartet werden dürfte und nicht, wie hier, לֹא. Formal (wegen 1. pers.) Zweifel ausgeschlossen vii 17 ⁴⁾ (3. plur. ix 31). Über das ו vor הנה vgl. später (§ 57). Die in Frage kommenden Fälle sind: iii 24, 25, iv 22, vi 15, 37, vii 13, 17, viii 15, ix 31, 33 ⁵⁾, 36, 37, 43, xi 34 ⁶⁾, xiii 3, 5 ⁷⁾, 7 ⁸⁾, xiv 5, 8, xvii 2, xviii 9 ⁹⁾, 20, xix 9, 16, 24, 27, xx 7, xxi 9, 19. Der Abschnitt über die temporale Sphäre des Nominalsatzes (§§ 16 f.) wird uns beweisen, dass das הנה auch noch einen anderen Zweck erfüllt.

¹⁾ Interjektionaler Herkunft (vgl. B-L 653 g); wohl ein (auch im Anruf nachweisbares) Demonstrativ ה, das durch ein (deiktisches oder emphatisches?) *n*-Element verstärkt erscheint; vgl. KÖHLER s.v.: „Aufmerksamkeitserreger“; BERGSTRÄSSER, *Einführung* 45 („eine besonders zur Einführung von Nominalsätzen beliebte Deutepartikel *hinne*“); Kö 325 c-e; 341 v; 357 n; BR 17; G-K 105 b; 147 b.

²⁾ G-K 116 d.

³⁾ Jedoch vgl. KÖHLER s.v. לֹא, Pkt. 5: „die Verneinung des Nominalsatzes“.

⁴⁾ KUHR 30.

⁵⁾ KUHR 30.

⁶⁾ KUHR 17¹.

⁷⁾ Kö 325 c; 237 f, h.

⁸⁾ Kö 237 f, h.

⁹⁾ KUHR 17¹.

§ 9. Ebenso wird bei Behandlung der nominalen Apposition (§§ 64 ff.) klar ersichtlich werden, dass wir mit Recht Anruf und Ausruf sowie noch einige andere darzulegende Nominalsetzungen mit nur einem Pol als Nominalsatz aufgefasst und behandelt haben.

Die Anschauung, dass das Hebräische (wie alle semitischen Sprachen) den Nominativ als Vokativ verwende, verkennt m.E. in diesem Punkte den Typus dieser Sprachen. Sie bedurften gar keines Vokativs und wir selbst vermeiden es absichtlich und geflissentlich, diesen Terminus in unsere Darstellung hereinzunehmen, weil die erwähnte Anschauung den sprachlichen Tatsachen nicht gerecht wird. Wir werden auf Fälle zurückzukommen haben, in denen eine Entwicklung und Auffassung nach zwei Richtungen zugleich in nuce enthalten ist (iii 19, xvi 9), die in einer in jeder Situation neuerdings möglichen Form zwei Typen herausbilden konnte (§ 74).

§ 10. Im Ausruf kann als einziger Bedeutungsinhalt der *Wunsch* oder allgemeiner ausgedrückt der *Affekt*¹⁾ zum Ausdruck gebracht werden, so z.B. in vii 18²⁾, 20³⁾ („Parole“); das חרב in vii 20 ist zum Verständnis der Situation ja gar nicht unbedingt notwendig, wie dies bei Parolen ja auch sonst geübt wird. Eine Mittelstellung zwischen solchen einpoligen und den noch zu besprechenden zweipoligen Nominalsätzen nehmen die Wunschformeln ein, wie sie im Lauf der Zeit auch als Beteuerungs- bzw. Schwurformeln (viii 19) und in weiterer Entwicklung als bloße Kraftausdrücke verwendet wurden. Doch müssen unter allen Umständen die Segens- und Grussformeln⁴⁾ hier angeschlossen werden, die zwar (äusserlich) das Gepräge eines zweipoligen Nominalsatzes tragen, diesen jedoch nicht zugeordnet werden können, da das scheinbare zweite Glied (meist ein Präpositional) nicht als *mubtada'* aufgefasst werden kann, sondern nur als eine Art Attribut zu einer begleitenden Geste (in diesem Sinne also fast einem Adnominal gleichzustellen): vi 12, 23, (drohend) xvi 9, 12, 14, 20; zweimal in xix 20. Das *mubtada'* ist in allen diesen Fällen das unmittelbar Vorliegende, Handgreifliche („Schwert“, „Schild“), das *habar* dazu (das zu Berichtende) bedarf sprachlicher Formulierung (weshalb z.B. auch Münzaufschriften sowie Inschriften

¹⁾ Ausdruck des Schmerzes in Grabinschriften z.B. LIDZBARSKI, *Hdb.* 147 (חבל).

²⁾ G-K 147 c; vgl. KÖHLER s.v. ל Pkt. 11.

³⁾ G-K 147 c; BR 25; vgl. KÖHLER s.v. ל Pkt. 11.

⁴⁾ Vgl. LIDZBARSKI, *Hdb.* 166 ff. (Memorialinschriften); *Epb* III 88 (nabataische Inschriften).

nur mitzuteilen brauchen, welchem Zweck sie dienen). Das *muḫtada'* ist in diesem Fall der „Gegen“stand selbst; es bedarf daher keiner sprachlichen Formulierung¹⁾. So ist auch die Namengebung unter diesem Gesichtspunkt zu betrachten, einerlei, ob der Name selbst einen ein- oder mehrgliedrigen Nominalsatz darstellt. Wir haben in ihm lediglich das *ḥabar*, das was ausgesagt werden soll, das Neue, zu sehen, während das *muḫtada'* gerade bei der Bildung der Eigennamen grundsätzlich unausgesprochen bleibt, weil ja der Eigename das Individuellste in der Sprache überhaupt ist; der jeweilige Träger des Namens (Person, Ort usw.) ist daher das *muḫtada'* und braucht als solches wenn irgendwo in der Sprachbildung dann hier keine eigene Formulierung. Dem Bedeutungsinhalt nach kann der Name sämtliche Motive aufweisen, deren wir hier in unserer Darstellung Erwähnung tun; Anruf, Ausruf, Wunsch, Prädikation. (Vgl. die überragende Bedeutung des Eigennamens in der altorientalischen Kulturwelt²⁾.)

§ 11. Schliesslich erscheint als ursprünglicher Nominalsatz zum Zwecke der *Prädikation* auch *יש*³⁾ mit seinem Oppositum *אין*⁴⁾, wozu bis zu einem gewissen Grade in der Art seiner Verwendung sich auch *עוד*⁵⁾ gesellt. Freilich wird im Hebräischen nur *אין* auch für sich allein gebraucht: iv 20⁶⁾, ix 15⁷⁾, 20⁸⁾; wenn man den in Frage kommenden Fall für *לא* i 19⁹⁾ nach einigen Handschriften hier ausscheiden will, so bleibt xii 5. Schon sehr früh scheinen *אין* und *יש* ihre ursprüngliche Selbständigkeit eingebüsst zu haben; immer mehr nehmen sie die Rolle von kopulaartigen Elementen an;

¹⁾ Für die Inschriften vgl. allgemein LIDZBARSKI, *Hdb.* 137-172, insbesondere 137 ff., 148, 151, 165 f., 169 f., 171 f.; im besondern s. LIDZBARSKI, *Hdb.* 486; ferner für altsemitische Inschriften: *Eph* I 10 ff.; semitische Legenden: *Eph* I 274 f.; *Eph* II 140 ff.; *Eph* III 68 f., 279; hebräische Inschriften: *Eph* I 54 f., 178 ff.; *Eph* II 70; *Eph* III 45 f.; DIRINGER 68 ff., 119 ff., 145, 164 ff., 264 ff.; phönikische Inschriften: *Eph* III 53, 118, 288. Sparsamste Ausdrucksweise bspw. in den Sinai-Inschriften, s. W. F. ALBRIGHT in *BASOR* 110, 6-22 unter Nr. 360 und 361, jeweils Zeile 1: *d ḫb* „(ich bin einer,) der zurückkehrte“! Vgl. auch RECKENDORF, *Syntax* § 176 („Subjektslose Nominalsätze“).

²⁾ Zur Namenbildung im Hebräischen: NOTH, *Personennamen*; für das Akkadische: vgl. STAMM, *Namengebung*; LANDSBERGER, *Islamica* 2, 368.

³⁾ Br 14 (dort als „Ausruf“ gefasst); G-K 141 k; B-L 634 u; KÖHLER s.v.

⁴⁾ B-L 633 t.

⁵⁾ B-L 634 v.

⁶⁾ G-K 150 n; 152 k; vgl. KÖHLER s.v. unter I.

⁷⁾ G-K 152 k; Br 656.

⁸⁾ Br 656.

⁹⁾ G-K 114 i; Br 170.

und gar erst **יש** sieht sich nicht ungern als beinahe ebenbürtigen Partner in rein verbaler Gesellschaft. So ist es denn auch nicht immer gerade leicht, dem ursprünglichen Nominalsatz-Charakter dieser beiden Elemente nachzuforschen. **עוד** findet rasch Aufnahme in die Reihe der Präpositionale und Partikeln. **יש** : vi 36¹⁾, an sich ein gut zu verstehender einpoliger Nominalsatz mit anschliessendem Adnominal; doch wird dieser Fall in seiner Beweiskraft arg erschüttert, wenn man xii 3 dagegenhält, wo der Eigenwert eines einpoligen Nominalsatzes kaum mehr gegeben erscheint. **אין** iv 20, ix 15, 20, vii 14. **עוד** : ii 14 (?), vi 24, vii 4, viii 20, ix 37 (?), xi 14 (?), xiii 8 (?), 9 (?), 21 (?), xviii 24, xx 25 (?), 28 (?). Eine Deutung der übrigen Belege für **יש**, **אין** bzw. **עוד** als einpolige Nominalsätze lässt sich natürlich nicht mehr leicht genug abheben, da das sprachliche Gefühl für die ursprüngliche nominale Bedeutung und Verwendung dieser Komplexe bzw. ihren ältesten Charakter als Nominalsatz-Äquivalent schon früh abhanden gekommen ist.

Wie sehr **יש** und **אין** miteinander korrespondieren, geht eindeutig aus iv 20 hervor: hier wäre ein **לא** als Antwort ebenso undenkbar wie in xii 5 ein **אין**.

§ 12. Als Prädikation im weiteren Sinne kann schliesslich auch noch die blossen *Aufzählung* hier angereicht werden, die von Haus aus einpolig gebaut ist, wie sie uns etwa noch in iii 3²⁾ begegnet.

§ 13. Ferner sei hier angeschlossen die *singuläre Setzung* eines Nomens *zwecks Identifizierung* bzw. *Einreihung in eine bestimmte Kategorie* (xii 6³⁾).

III. DER ZWEIPOLIGE NOMINALSATZ

§ 14. Hatten wir es beim einpoligen Nominalsatz mit einem Satztypus zu tun, der ohne *muḥtada'* auskam, da es in der Gesprächssituation als anwesend vorauszusetzen war oder miteinbezogen gedacht werden konnte, so präsentiert sich im zweipoligen Nominalsatz derjenige Typus des Nominalsatzes, der neben dem *ḥabar* auch das *muḥtada'* eigens zu bezeichnen pflegt. Daraus ergibt sich von selbst, dass er nicht mehr auf bestimmte Satzkategorien sich einengen lässt, sondern universelle Verwendung finden kann.

¹⁾ Br 105/6; G-K 116 q, 159 v.

²⁾ „Kalender“ von Gezer, s. DIRINGER 4.

³⁾ Hier muss auch an die Datierung gedacht werden, z.B. auf den Ostraka, DIRINGER 23 ff.

Die Unterscheidung zwischen Nominal- und Verbalsatz kann nicht damit grundgelegt werden, dass man sich auf eine präzisere Ausdrucksfähigkeit des Verbalsatzes gegenüber dem Nominalsatz beruft; vielmehr ist der Nominalsatz in jeder Hinsicht genau so präzise und klar wie der Verbalsatz. Die Unterschiede liegen tiefer, sie sind struktureller Natur; sie gehen über eine bloss grammatisch-formale Gegenüberstellung weit hinaus und rühren im tiefsten Grunde an das Geheimnis der Sprachschöpfung überhaupt. Gerade im Semitischen muss das Nebeneinander von Nominalsatz und Verbalsatz von vornherein zu denken geben, da beide in der Durchführung des Wortfolgeprinzips sich voneinander diametral zu unterscheiden scheinen, wovon aber später (§§ 80 f.) noch ausführlicher die Rede sein soll.

§ 15. Wir hatten schon oben (§ 10) bei Besprechung des einpoligen Nominalsatzes ein Kernproblem berührt, als wir auf die Namensgebung als eine primäre Domäne des Nominalsatzes hinwiesen. Bei Besprechung des zweipoligen Nominalsatzes müssen wir auf eine ebenso primäre Domäne desselben hinweisen, nämlich auf die Titulierung. Formulierungen wie „N.N. - A“ (Visitkartentypus) sind Grundtypen des zweipoligen Nominalsatzes. Dies geht schon aus der Art der Fragestellung hervor; man fragt nicht und wird nicht gefragt: „was für ein N.N.?“ o.ä., sondern so gut wie immer: „was ist N.N.?", Antwort: „A“. Hiermit berühren wir uns bereits engstens mit einer syntaktischen Erscheinung, die bisher gern als selbständige syntaktische Kategorie behandelt wurde, aus dem hebräischen Sprachgebrauch heraus jedoch den Anspruch auf eine nähere Heranbringung an den Nominalsatz erheben darf (ausführlich siehe unten beim Adnominal §§ 64 ff. und andeutungsweise bereits oben § 9).

§ 16. Die grammatischen Darstellungen stimmen darin überein, dass der Nominalsatz als zeitlos zu betrachten sei ¹⁾, oder zumindest dass er bloss in untergeordnetem Grade überhaupt geeignet sei, eine Zeitstufe oder Zeitsphäre zu beschreiben. Diese Ansicht scheint mir der wirklichen Sachlage nicht ganz gerecht zu werden. Wenn die Sprache es nicht für notwendig hält, die Zeitstufe besonders zu charakterisieren, so können dafür gewichtige Gründe massgebend sein, die eine eigene Hervorhebung einer Zeitstufe als überflüssig erscheinen lassen. Bereits eingangs wurde kurz darauf verwiesen, dass sich der Nominalsatz gegenüber dem Verbalsatz einer ungleich

¹⁾ Br. § 24.

grösseren Prägnanz erfreut (§ 3). Er ist weitaus sparsamer im Ausdruck. In den sog. „Namensätzchen“ z.B. ist eine eigene Bezeichnung des Zeitverhältnisses nicht notwendig, da die ganze Erzählung, in die diese Sätze eingebettet sind, situationsgebunden ist und die adäquate Zeitstufe ohne weitere Schwierigkeit aus ihr erhellt (xiii 2¹), xvi 4, xvii 1). Wird es aber aus der Situation allein heraus schwierig, die Zeitstufe eindeutig oder so annähernd als möglich oder nötig zu bestimmen, so treten Bestimmungen hinzu, die an Deutlichkeit den sog. „Tempora“ des Verbalsatzes in nichts nachstehen (i 10, 11, 23, 26), gibt es doch Fälle genug, in denen der Verbalsatz sogar noch eigener adverbaler Bestimmungen bedarf, um die Zeitsphäre deutlich genug abzugrenzen.

Als Charakterisierung eines plötzlich (vermutet oder unvermutet) eintretenden oder momentan noch andauernden oder in der lebendigen Erzählung als gegenwärtig gedachten Umstandes bzw. Ereignisses muss hier des signalisierenden הנה gedacht werden, das bereits bei An- und Ausruf erwähnt wurde (§ 8). הנה projiziert in die unmittelbare Gegenwart und lenkt das Augenmerk zwingend auf die folgende Situation, die sich nunmehr wie ein Film vor dem geistigen Auge des Erzählers sowohl wie des Zuhörers abrollt. Gerade diese הנה-Sätze sind es, die zufolge ihrer doppelten Rolle — einmal als Markierung des An- bzw. Ausrufs, dann als Tempusmarkierung — auch eine doppelte Auffassung des darauffolgenden Nominalsatzes gestatten. Es besteht kein Zweifel, dass man in Fällen wie vi 15, ix 31, 36, 37, xiii 3, 10 zweipolige Nominalsätze sieht, die mit der Markierung הנה zum Zwecke der Projizierung in die Gegenwart der Sprechsituation versehen sind. Dies wird die näherliegende Auffassung darstellen. Aber ebenso gut ist die andere Auffassung denkbar und motiviert, die in solchen Fällen einpolige Nominalsätze erkennen will, wobei das הנה die dem Ausruf vorangehende, vom Gefühl diktierte interjektionale Komponente darstellt; diese einpoligen Nominalsätze würden dann gefolgt von adnominalen Näherbestimmungen. viii 15 bietet einen solchen einpoligen Nominalsatz, der von keinen weiteren Adnominalen begleitet wird. So auch besonders eindrucksvoll iii 25 und iv 22: „*da ! ihr Herr ! — zu Boden gestürzt — tot*“; „*da ! Sisera — gestürzt — tot*“. Die sich überstürzenden, dem Höhepunkt der Schilderung zueilenden Zwischenstadien kommen dadurch weit plastischer zum Ausdruck, sie nähern sich förmlich als „Wiederaufführung“ dem dramatischen Geschehen selbst.

¹) Kö 121.

Hier finden wir somit neuerlich einen Kernpunkt in der Beziehung zwischen Nominalsatz und Adnominal, von dem aus gesehen uns die beiden bisher als selbständige Kategorien dargestellten syntaktischen Bildungen unter einem Gesichtswinkel erscheinen.

§ 17. Selbstverständlich ist der Nominalsatz in hervorragendem Masse auch und gerade zur Wiedergabe allgemein gültiger Erkenntnisse und Erfahrungen (Sprichwörter, Sentenzen usw.) geeignet, die sich dann durch eine relative Zeitlosigkeit, weil eben aus immer wiederholten Erfahrungen neu gewonnen und an ihnen neuerlich bestätigt, auszeichnen. Aber selbst diese Wahrworte erhalten durch die jeweilige Anwendung auf eine dazu passende Situation ja auch jedesmal ihre innere Beziehung zu dieser Situation und müssen daher insofern als situationsbezogen und situationsgebunden, also als zeitlich determiniert, angesehen werden.

Mir scheint demnach, dass es mit dem Kriterium der Zeitlosigkeit des Nominalsatzes nicht die arge Bewandnis hat, wie vielenorts angenommen wird. Zumindest kann dieses Argument nicht ins Treffen geführt werden, um damit im Wettlauf zwischen Nominalsatz und Verbalsatz eine Entscheidung zugunsten des Verbalsatzes herbeizuführen ¹⁾.

§ 18. Die Situationsgebundenheit ist das unabweisbare Kriterium einer Zugehörigkeit auch zur temporalen Sphäre, was allerdings durch Hinzufügung eigener Signalzeichen noch präzisiert werden kann. Doch wäre es abwegig zu glauben, dass es zu einer solchen Präzisierung einer verbalen Form bedürfte.

Welcher Art sind nun solche Signalzeichen, die zwecks präziserer Bezeichnung der Situationsgebundenheit bzw. Klärung des Situationsverhältnisses verwendet werden?

Zunächst ist zu bemerken, dass wir es bei diesen Signalzeichen, die herkömmlicherweise Kopula genannt werden, nicht mit einer einheitlichen Kategorie von Zeichen oder Markierungen zu tun haben, sondern es erweist sich schon auf den ersten Anhieb, dass diese in verschiedene Richtungen zielen und nicht etwa das eine für das andere stellvertretend eingesetzt werden kann.

§ 19. Um eine Situation hinlänglich präzise zu bestimmen, bedarf

¹⁾ Die Auffassung von COHEN (*Systeme verbale*) hinsichtlich eines objektiven Zeitbegriffs erscheint mir als eine Abstraktion. Ich schliesse mich der Auffassung BERGSTRÄSSERS (*OLZ* 26, 258) an, wobei ich unter „Gegenwart“ die jeweilige Sprechgegenwart verstehe.

es, sofern dies nicht ohnedies evident ist, zumindest zweier Markierungen: einmal der Markierung, d.h. der Feststellung des Vorhandenseins, Existierens bzw. Nichtvorhandenseins (אין-יש), ferner der Markierung der Zeitsphäre; hierzu kann (ausser den oben § 16 erwähnten Möglichkeiten, die nicht als Kopula anzusehen sind) auch ein Verbalbegriff verwendet werden, nämlich das Verbum היה, das seinen ihm eigenen Existenzbegriff für diesen Zweck vollständig abgelegt hat, denn sonst hätte es ja auch schon für die erste Verwendung (אין-יש) herangezogen werden können ¹⁾.

Es kann aber auch drittens der Fall eintreten, dass mittels eines Personalpronomens (הם-היא-הוא usw.) eine innigere Beziehung zum *muḥtada'* hergestellt wird (vii 1, xviii 28, xix 10), oft aber auch ist diese Art von Kopula als nichts anderes denn als Schutz vor einer allenfalls möglichen Missdeutung aufzufassen. Es ist nicht leicht festzustellen, wann ein Personalpronomen die Rolle einer Kopula trägt. Selbst in den angegebenen Fällen ist die Kopulaauffassung nicht klar genug, sie kann, wie man sagen kann, gelten. Vorderhand steht es dahin, bspw. vii 1 (הוא גדעון) und xix 10 (היא ירושלם) auch als adnominal verwendete Nominalsätze anzusehen. Wenn dieser Kopulafunktion der Personalpronomina Erwähnung getan wurde, so deshalb, um die Problematik der pronominalen Kopulafunktion aufzuzeigen; das Personalpronomen scheint mir immerhin noch so viel an Eigenvitalität und Individualität zu besitzen, dass es als *muḥtada'* eines (adnominalen) Nominalsatzes fungieren kann. Erst wenn ein Absinken des Bedeutungswertes feststellbar ist (wie z.B. bei אין, יש), kann von einer lediglich kopulativen Funktion gesprochen werden, die ihren Platz manchmal überhaupt nicht mehr ausfüllt und ohne Sinnstörung auch fortgelassen werden könnte, wie vielleicht in xix 19 ²⁾, wo zur Not auch ein יין לי allein deutlich genug wäre, wenn man etwa an iii 19 und 20 denkt.

In kopulativer Funktion kann יש in folgenden Fällen gedacht werden: iv 20, merkwürdig vi 13 ³⁾, wo man es gar nicht erwarten würde, nachdem es in 12 ja auch fehlt und 13 damit korrespondiert, indem es 12 inhaltlich wiederholt; (allenfalls) xviii 14 ⁴⁾, xix 19.

¹⁾ In der Siloah-Inschrift היה deutlich als Tempusfaktor, Zeile 1: וזאת הנקבה (וזה היה דבר הנקבה „dies (ist) die Durchbohrung und dies ist gewesen der Hergang der Durchbohrung“, vgl. DIRINGER 84; zur Verwendung von יש, אין und עוד vgl. Kö 140; 325, 338; 397; 402; 409.

²⁾ Br 14.

³⁾ G-K 159 dd; KUHR 29 ⁵⁾.

⁴⁾ Kö 338 m.

Für **אין** lässt sich Kopulafunktion in folgenden Fällen wahrscheinlich machen: iii 25, vi 5, vii 12, in ix 15 und 20 ist lediglich der nominale Charakter stark eingebüsst, doch deshalb vollwertiger einpoliger Nominalsatz, xi 34, xii 3 (vgl. vi 36), xiii 9, xiv 3, 6¹⁾, xvi 15²⁾, xvii 6, xviii 1, 7³⁾, 10⁴⁾, 28, xix 1, 15⁵⁾, 18, 19, 28, xxi 9, 25.

§ 20. Aus dem Bisherigen ist klar geworden, dass die Kopulafunktion von **יש** und **אין** und schon gar der Personalpronomina nicht die ausgedehnte und unanfechtbare Verbreitung besitzt, wie es vielleicht scheinen mochte. Zumindest müssen wir jeweils dabei auch der Möglichkeit eines einpoligen Nominalsatzes mit anschließendem Adnominal ziemlich stark Rechnung tragen; dies schon aus der rein historischen Überlegung heraus, dass wir es bei **יש** und **אין** ja wirklich mit alten Nomina zu tun haben; beim Personalpronomen erschien uns die Kopulafunktion überhaupt als unnötig, denn hier kann die Auffassung von einem adnominal verwendeten Nominalsatz an Hand der Belege leicht erwiesen werden.

§ 21. Eine deutlich verbale Komponente wird im Nominalsatz wirksam, wenn wir an die Verwendung des *verbum substantivum*⁶⁾ denken, das möglicherweise, doch nicht glücklich zur Präzisierung der temporalen Sphäre im Nominalsatz zuhulfe genommen wird, um ein bestimmtes Kolorit zu erzielen. Es ist wichtig, darauf hinzuweisen, dass alle diese Fälle auch ohne das *verbum substantivum*, aus der Situation herausgehoben, syntaktisch verständlich sind; es kann dieses daher nicht etwa als *ħabar* eines Verbalsatzes aufgefasst werden; das wäre m.E. abwegig. Vielmehr sind diese Formen des *verbum substantivum* als alte Parenthesen zu verstehen, die im Laufe der Zeit in eine servile Stellung herabgedrückt und dem Organismus des Nominalsatzes einverleibt wurden. Wir werden beobachten, welch weitreichende Folgerungen aus dieser Verwendung des *verbum substantivum* sich ergeben haben.

Zunächst das Material: **היה** iii 31, vi 40 (?), vii 1, 8, viii 11⁷⁾, ix 51, xi 1, xiv 17, xvii 13, xviii 27, xx 38; **היתה** ii 15⁸⁾, xxi 5;

¹⁾ G-K 152 o, p.

²⁾ G-K 141 e.

³⁾ Kö 362 i.

⁴⁾ G-K 152 o.

⁵⁾ Kö 362 i.

⁶⁾ BR 109; G-K 141 g, i.

⁷⁾ KUHR 67^a.

⁸⁾ Kö 323 c.

היית xi 35, הייתי xii 2; היו i 7, 33, viii 30, xviii 30, יהיה vi 37 (?), 39 (?), xi 10, xiii 5, 7, 12; תהיה iv 9¹⁾; ותהי iii 10, xi 29; והי ii 3. Wir haben schon weiter oben (§ 16) ausgeführt, dass zur Bezeichnung der temporalen Sphäre nichtverbale Ausdrucksmittel verwendet werden, wobei grösstmögliche Präzision angestrebt und erreicht wurde. Auch begreiflich, denn das hebräische Verbum (und mit ihm das Verbum der übrigen semitischen Sprachen) ist von Haus aus nicht mehr temporal interessiert als irgend eine andere, nichtverbale Kategorie. Seine Bedeutungssphären sind durch Geschehen und Sein gekennzeichnet²⁾. Zur Bezeichnung der temporalen Sphäre brauchte bloss die Situationsbindung hergestellt zu werden; verbale Formen konnten höchstens indirekt ein temporales Kolorit hinzubringen, jedoch nicht als selbständig temporal funktionierende Faktoren gelten.

Das Wesen des semitischen Verbums liegt also nicht in der Temporalität, sondern in der Modalität des betreffenden Zustands oder der betreffenden Handlung; darauf deuten schon die mannigfachen Variationen der sog. „abgeleiteten“ Stämme, die ein ausgesprochenes Modifikationssystem, aber keinesfalls ein Tempussystem darstellen. Das semitische Verbum hier darzustellen ist nicht unsere Aufgabe; wohl aber haben wir uns hier mit dem verbum substantivum היה in seiner Verwendung als Kopula im Nominalsatz auseinanderzusetzen³⁾. Die oben angeführten Belege bedürfen an sich keiner Beweisführung, um die Kopulafunktion von היה zu erhärten.

§ 22. Wie sieht es aber mit denjenigen Formen von היה aus, die in Verbindung mit ו in der Gestalt ויהי und והיה einen Satz einleiten, denen in dieser Verwendung syntaktisch gesehen kein verbaler Eigenwert zukommt, da das entscheidende Verbum mittelbar oder unmittelbar erst folgt. Nach diesem Kriterium müssen wir ihnen also die Kopulafunktion zuerkennen, mitunter auch dann, wenn ein eigenes Verbum gar nicht mehr folgt (vi 40). Als Kopula aber anerkennen wir diese hier in Frage kommenden Fälle nach dem bisher Ausgeführten nicht mehr als Verbalsätze, sondern als Nominalsätze (vom Standpunkt des Hebräischen aus gesehen): für ויהי i 1,

¹⁾ Br 263.

²⁾ LANDSBERGER (*Islamica* 2, 359 f.): „Dieser Unterschied von Sein und Geschehen ist auch dem hebräischen Verbum wesentlich“.

³⁾ Br 107 ff.; G-K 141, 3; ferner zu ויהי G-K 111 f-h; והיה 112 y, z; zu והיה-ויהי s. KÖ 341 s, 370 a; vergleichsweise s. ERMAN, *Ägypt Gr* §§ 475 ff., 477 c.

iii 27, vi 25, vii 9, ix 42, xi 39, xiv 15, 17, xv 1, xvi 4, xix 1, 5, xxi 4, für וְהָיָה: ii 19, xi 31, xix 30.

§ 23. Lehrreich ist gerade hier ein Vergleich, wie sich in solchen Fällen LXX und Vulgata behelfen, da in beiden Sprachen eine ähnliche Eigenart nicht vorgegeben ist. LXX verwendet fleissig καὶ ἐγένετο, seltener καὶ ἐγενήθη für וְהָיָה (vi 7, xi 5 und xvi 25 auch ohne das eine oder andere) und für וְהָיָה in ii 19, vi 3 und xix 30 ebenfalls καὶ ἐγένετο, xii 5 nach einigen Handschriften unübersetzt, nach einigen ἐγενήθη ὅτι, sonst aber (iv 20, vii 4, 17, ix 33, xi 31, xxi 22) καὶ ἔσται. Die Vulgata hingegen verzichtet in allen in Frage kommenden Fällen auf eine Wiedergabe des kopulativen וְהָיָה bzw. וְהָיָה und wird auf diese Weise der Eigenart des hebräischen Urtextes (bewusst?) mehr gerecht als das Griechische; ganz abgesehen davon, ob es zweckmässig erscheinen mag, ein הָיָה mit γενέσθαι wiederzugeben; dies tritt besonders krass in iii 31 in Erscheinung.

§ 24. Die hebräische Sprache hatte die Möglichkeit, durch diese syntaktische Eigenheit lokale oder temporale Umstände einer Situation aus dem Satz (absichtlich oder unabsichtlich) herauszuheben und als (einpoligen) Nominalsatz mit Kopula an die Spitze zu stellen. Dadurch wurde nämlich gleichzeitig auch noch etwas anderes erreicht: das *ḥabar* des nachfolgenden Verbalsatzes erhielt durch וְהָיָה-וְהָיָה ein eigenes Kolorit, worauf schon gewissermassen proleptisch aufmerksam gemacht werden sollte; damit sind wir auch für וְהָיָה-וְהָיָה auf den Signalcharakter („Determinativ“) gestossen, der das Wesen der Kopula überhaupt ist. Der Angesprochene wird gleichsam in einem Appell auf das Folgende innerlich vorbereitet. Auf diese Weise erscheint uns denn auch das *ḥabar* des Verbalsatzes in einer gerade für die besondere Situation charakteristischen Schattierung; und hierbei rückt das alte Unvermögen des semitischen Verbums wieder in den Vordergrund, nämlich der Mangel an Temporalität; dieser kann durch וְהָיָה-וְהָיָה zum Teil beseitigt werden ¹⁾.

§ 25. Es ergibt sich nämlich bei genauer Durchsicht der fraglichen Fälle ganz überraschend, dass וְהָיָה („aoristisch“)-punktuell oder simultan vorbereitet, während וְהָיָה durativ, frequentativ, eventua-

¹⁾ Über „consecutio temporum“ im Hebr. vgl. BRONGERS in *Bi Or* 3, 88 ff. in seiner Besprechung des mir nicht zugänglichen Werkes von B. GEMSER, *Die merkwaardigste verskijsnel in die Hebreeuse taal en sy verklaring* (Pretoria 1941). Ist es blosser Zufall, dass bspw. in der Lakiš-Korrespondenz bloss zwei Fälle von „Konversiv“-Zeiten belegt sind? (Vgl. dazu H. L. GINSBERG, *An Aramaic Contemporary of the Lachish Letters*, in *BASOR* 111 (1948) 24 ff.).

listisch disponiert ¹⁾. So erklärt sich nun auch die plötzlich mögliche futurische Funktion von וְהָיָה aus der eventualistischen Bedeutung (iv 20, vii 4, 17, ix 33, xi 31, xxi 22), der gegenüber sich der sog. 1-Aorist, der Typus וְהָיָה, nach und nach als Typus des Aorists als eines Tempus einstellte.

§ 26. Aber von Haus aus kannten die semitischen Sprachen ²⁾ keine Tempora und schon gar nicht irgendwelche Tempussysteme. Dies ist ihnen eigentlich nie so richtig gelungen. Die Stärke ihrer Sprachpsyche lag anderswo; wir werden im Verlauf unserer Untersuchung noch darauf verweisen können. Mit der fortschreitenden Ausprägung und Umdeutung (bzw. Missdeutung) der verbalen Kategorie in die temporale Sphäre hinüber entschwand in selben Masse das Empfinden für den ursprünglichen Sinn der verbalen Kategorie. Die Sprache bediente sich weiterhin derselben normalen Ausdrucksmittel, aber was der alten Sprache ihre Plastizität verlieh, die dreidimensionale Situationsbindung und -bezogenheit (Modalität, Lokalität, Temporalität), wurde zugunsten der Überbetonung einer einzigen Dimension (Temporalität) in stetig fortschreitendem Prozess aufgegeben. Es versteht sich von selbst, dass ein solcher Prozess nur unter Vergewaltigung und Missachtung sprachlicher Eigenheiten vor sich gehen konnte und dass auch das Nachempfinden seiner Geschichte nur unklare und unorganische Auffassungen zutage förderte (man führe sich nur einmal das Chaos vor Augen, das allein durch schiefe Betrachtung des 1, akkad. *ū*, verursacht wurde! Vgl. hierzu § 55).

§ 27. Bei der Kopula יָשׁ, אָיִן konnten wir eine allmähliche Rückführung in die nominale Kategorie feststellen. Dies ist bei הָיָה unmöglich. Aber in zwei Fällen trat auch bei הָיָה eine starke Entfremdung gegenüber der verbalen Kategorie ein, wenngleich dies vielleicht auf den ersten Blick von nebensächlicher Bedeutung zu sein scheint. Dazu kommt, dass im Arabischen die Kopula كَان sich

¹⁾ (Aoristisch-)punktuell: i 1; iii 18, 27; vi 7, 25, 27; vii 9, 15; viii 33; ix 42; xi 4, 5, 35, 39; xiii 20; xiv 11, 15, 17; xv 1, 17; xvi 4, 16 („und erst, als . . .“), 25; xix 1, 5; xxi 4; (perfektisch-)durativ-frequentativ-eventualistisch: ii 19; iv 20 (eventualistisch vorbereitend); vi 3 (frequ.); vii 4 („von jedem einzelnen“, „von Fall zu Fall“, „von Mann zu Mann“), 17 („durchaus“, „in jedem einzelnen“, „in jeder Kleinigkeit“); ix 33 („im Laufe des Morgens“); xi 31 (nicht sicher hierher, möglich auch anaphorisch zu deuten); xii 5; xix 30 (vgl. zu vii 4); xxi 22.

²⁾ DEIMEL, *Orientalia* 16, 87 ff.; 20, 62 ff.; BERGSTRÄSSER, *Gramm* § 3 (mit gesamter Literatur); vgl. ferner CHRISTIAN, *ZDMG* NF 6 (1927) 233-258 (Das Wesen der semitischen Tempora).

schon früh ebenfalls aus dem verbalen Milieu loslöst und beinahe adverbale Funktion annimmt¹⁾. Eine Erstarrung haben im Hebräischen ויהי und והיה erfahren, die wir oben in unserer Darstellung von Anfang an als eigene Gruppe herausgestellt haben (§ 22 f.). Uns erscheint ויהי als eine Art Stativierungsfaktor, wenn wir an die beiden Bedeutungssphären (Geschehen und Sein) des semitischen Verbums denken, der von Haus aus seinen Platz vielleicht nur vor transitiven Verben hatte, die nicht recht innerhalb dieser beiden Bedeutungssphären zuhause sind.

§ 28. Wir versuchten, den Beweis zu erbringen, dass es sich bei diesen Elementen gar nicht mehr um verbal empfundene Komplexe handelt, sondern dass sie beide vielmehr ungeachtet ihrer verbalen Struktur längst anderen Zwecken dienen sollten.

§ 29. Es muss hier noch ein Wort zu zwei Fällen gesagt werden, in denen das Personalpronomen als Kopula verwendet wird und die bereits oben (§ 19) erörtert wurden. Unter Berücksichtigung dessen, was in den vorhergehenden §§ ausgeführt ist, ist man auch nicht dazu verhalten, in ירבעל הוא גדעון (vii 1) oder in יבוס היא ירושלם (xix 10) unbedingt ein „das ist“ zu sehen, sondern einfach die sprachlogisch mögliche, aber nicht immer notwendige Auseinanderhaltung der beiden nominalen Elemente, um nicht einer à-la-status-constructus-Verbindung etwa zu nahe zu kommen, wie es aber doch bspw. in viii 35 gewagt wird. Für unsern Sprachgebrauch ist ohne weiteres auch das „*Jerubba'al-Gid'on*“ und „*Jebus-Jerusalem*“, also Doppelnamen, was der Originaltext auch wohl sagen wollte, verständlich genug. Das Vorliegen eines „Identifizierungspunktes“²⁾, als welcher das Pronomen in diesem Falle fungieren soll, glaube ich nicht als besondere, zusätzliche Funktion des Pronomens annehmen zu sollen. Es soll ja nicht noch einmal in vii 1 erklärt werden, dass *J.* mit *G.* identisch sei, das wurde uns schon vorher vi 31 f. erzählt; und in xix 10 bedurfte es einer Erklärung, dass *Jebus* mit *Jerusalem* identisch sei, umso weniger, als dies wohl als allgemein bekannt vorausgesetzt werden konnte. Vielmehr glaube ich, dass eigenes Unvermögen, Doppelnamen ohne intermittierenden Faktor auszudrücken, und vielleicht auch fremdes Vorbild, das vielleicht missverstanden worden sein mag, hier zusammenhalten und in ein und

¹⁾ RECKENDORF, *Syntax* § 57; ich erinnere bei dieser Gelegenheit auch an die Verwendung von כן in den Karatepe-Inschriften.

²⁾ Kö 338 ff. spricht von „Coincidenzpunkt“.

dieselbe Richtung wiesen und auf diese Weise den Typus schufen, wie er uns hier begegnet ist.

§ 30. Wir können nunmehr in die Besprechung des *mubtada'* des zweipoligen Nominalsatzes eingehen. Den nichtverbalen Kategorien sind hier so gut wie keine Grenzen gesetzt. Nomen wie Nominalverbindung, Pronomen und auch Präpositional können an sich die Rolle des *mubtada'* übernehmen.

§ 31. Gehen wir vom Normalfall — Nomen als *mubtada'* — aus. Zunächst reines Nomen (Eigennamen inbegriffen): i 7, 22, iii 20, 25, iv 1, 11, 14, 17, 20, 22, v 9, 15, 16, 18, 30, vi 11, 12, 13 (?), 15, 19¹⁾, 23, 24²⁾, vii 2, 12, 13, viii 10, 11, 19, ix 31 (?), 33 (?), 37 (?³⁾), 43 (?), 45, xi 10, 18, xiii 2, 6, 9, 19, 20, xiv 3⁴⁾, 4, 6, xv 2, xvi 2⁵⁾, 4, 5, 6, 9, 12, 14, 15, 20⁶⁾, 25⁷⁾, 26, 27, 29⁸⁾, xvii 1, 2 (?), 6, xviii 1, 10, 14, 17, 30, xix 1, 3, 10, 15, 16, 18, 20, 27, xx 18, 28, xxi 9 (?), 15, 25.

Nominalverbindung (parataktisch: „Apposition“, hypotaktisch: status constructus): i 10, 11, 23, 33, 36, iii 3, 19, 20, 24, iv 2, 11, v 21, 30, vi 11, 13, vii 1, 4⁹⁾, 8, 12, 13, 14, viii 6, 15¹⁰⁾, 19¹¹⁾, ix 31, 51, xiii 5, 6¹²⁾, 7, 9, xiv 5, 8, xv 2, xvi 27, xvii 5, xviii 1, 16, 29¹³⁾, 30, xix 3¹⁴⁾, 16, 19, 20, 24, 27, xx 16, 17, 25, 33, 35, 44, 46, xxi 19.

¹⁾ Sofern בא partizipial.

²⁾ Sofern יהוה שלום zu verstehen als: „der Herr ist Frieden“.

³⁾ Sofern בא partizipial.

⁴⁾ Sofern אין nominal zu fassen; hier schwierig, weil, wenn so, dann die syntaktisch notwendige status-constructus-Verbindung *האן אשה gesprengt.

⁵⁾ Wie verhält es sich mit עד-אור הבקר וה? Ist עד eine *maqṣef*-Form zu עור (עד)? Dann gehörte es als „Nominalverbindung“ zu betrachten und dort einzureihen (vgl. wie das gleichbedeutende Motiv in xix 25 עד-הבקר ausgedrückt ist!).

⁶⁾ Sofern טר partizipial, was wegen כי durchaus möglich.

⁷⁾ כיטוב könnte auch als Infinitiv gefasst werden.

⁸⁾ Zur ganzen Stelle vgl. KUHR 14⁵.

⁹⁾ Sofern עוד nominal zu fassen.

¹⁰⁾ Sofern הכך richtige Lesung.

¹¹⁾ אחי in § 6 als „Ausruf“ aufgefasst.

¹²⁾ Sofern בא partizipial.

¹³⁾ Hier Prädikat ליש, durch die Setzung des אולם bedingt, dem Subjekt שם-העיר vorangestellt. ליש auf alle Fälle *ḥabar*, hier in der Wortfolge als *mubtada'*: dem ist nur so zu begegnen, dass man שם-העיר prädikativ auffasst: „L. als (älterer) Stadtname“. Nachdem hier ליש die Stelle des *mubtada'* einnimmt, könnte daraus folgen, dass dieser Ortsname noch bekannt war. Nach dieser Auffassung würde dann שם-העיר לר zum *ḥabar* werden und an der ganzen Wortstellung dieses Satzes nichts Auffälliges mehr zu finden sein.

¹⁴⁾ Das צמד-חמרים, das hinter dem *ḥabar* עמו nachhinkt, ist in seiner

Insoweit אִין bzw. יֵש alte Nomina sind (vgl. oben §§ 19, 20), können sämtliche אִין-Verbindungen (iii 25, xiv 3, xvii 6, xviii 1, 10, xix 1, 18, 19, xxi 9, 25) und analog sämtliche יֵש-Verbindungen (iv 22, vi 13, xviii 14) als Nominalverbindungen betrachtet werden. In einer Linie mit diesen können die Verbindungen mit כֹּל- betrachtet werden (xix 20).

§ 32. Pronomen als *mubtada'* (oft von Kopula schwer zu unterscheiden): i 26, iii 1, 19, 20, 27, iv 2, 4, 5, 14, 21, v 5¹⁾, vi 10, 15, 37, vii 3²⁾, 10, 17, viii 5, ix 15, 33, 36, x 1, xi 1, 27, 34, xiii 3, 5, 7, 9, 11, 16 (?), 17³⁾, 18, 21 (?), xiv 3, 4 (?), xv 3, 14, xvi 17, xvii 7, 9, xviii 3⁴⁾, 5, 7, 8, 9, 18, 26, 28, 30, xix 11, 16, 18, 22, xx 9, 12, 32 (?), 39 (?), xxi 11. In ix 2⁵⁾, xi 9⁶⁾ und 25⁷⁾ trägt das Pronomen wohl Kopulacharakter.

§ 33. Präpositional als *mubtada'*: nicht in allen hier aufgeführten Fällen lässt sich der Präpositional eindeutig als *mubtada'* erweisen; auch bin ich mir bewusst, dass man meiner Auffassung nicht durchwegs zustimmen wird. Ich habe hier nämlich versucht, die Rolle des Prädikats aus der Terminologie der arabischen Nationalgrammatiker heraus zu erfahren; demnach haben wir unter *ḥabar* das „Neue“, „zu Berichtende“, „das, was man erfahren soll“ zu verstehen,

Stellung und Geltung als *mubtada'* durch das gleichrangige נִעְרָו (an richtiger Stelle) agnosziert.

¹⁾ G-K 136 d Anm. 2; Frage der Textkritik (זַע statt זֹה).

²⁾ G-K 137 c; BR 578; B-L 265 f.

³⁾ G-K 137 a; B-L 265 a.

⁴⁾ KUHR 18⁴.

⁵⁾ Im כִּי-Satz wohl „Inversion“ üblich, wonach dann אֲנִי als *mubtada'* und וּבְשֵׁרְכֶם als *ḥabar* zu fassen. Aber hier dazu noch in direkter Rede (wo „Kopula“funktion des Personalpronomens auch sonst beliebt ist), wo eine begleitende Handbewegung an sich eigentlich alles sagte; beachte den „ichbezogenen“ Tenor der ganzen Szene. Ansonsten könnte nur der starke Affekt die „Inversion“ rechtfertigen. Die Kopulafunktion hier geht eindeutig aus ix 3 (der sinngemässen Wiederholung) hervor (vgl. ix 18); gleich gebaut xi 2.

⁶⁾ Wiederum direkte Rede. Dem אַתָּם kann schon zufolge seiner Stellung (zwischen מְשִׁיבִים und אֹתִי) gar keine Eigenfunktion zuerkannt werden, sondern blosser Annexcharakter. In einer flektierenden Sprache wäre die entsprechende Personalendung vollauf genügende Charakterisierung. In den Verbindungen Partizip plus Personalpronomen fungiert letzteres lediglich als „Endung“.

⁷⁾ In der Frage scheint die Worstellung invertiert zu sein: das *ḥabar* drückt und rückt an den Anfang. Fungiert die Fragepartikel הָ lediglich als Schutzmarke zur Einhaltung des Gesetzes, wonach ein *ḥabar* ohne *mubtada'* unmöglich wäre? Wo ein הָ nicht vorliegt, wo also das *ḥabar* tatsächlich der erste Anfang des Satzes zu sein scheint, muss das *mubtada'* der Sprechsituation zugrundeliegen.

während *mubtada'* das „Vorangehende“, in weiterem Sinne das „Vorliegende“, „Vorhandene“ und daher „das Bekannte“ (vgl. § 10) bezeichnen soll. Freilich mag es hierbei oft der Fall sein, dass eine Entscheidung nur auf subjektiver Auffassung beruht.

Besonders fällt hier das durch Nominalsatz ausgeprägte Motiv der Possessivität ins Auge, wonach der im Präpositional enthaltene „possessor“ als *mubtada'*, als vorher genannt, aufgefasst werden kann. Versuchsweise stelle ich folgende Fälle hierher: i 19, iii 16, 19, 20, iv 3, vi 5, vii 1, 8, in den beiden letzten Fällen ist die Possessivität nicht ganz adäquat; man kann hier die „dativi possessoris“ auch als „dativi ethici“ bezw. „familiars“ auffassen; ich habe daher diese beiden in der Gruppe „Nominalverbindung als *mubtada'*“ (§ 31) stehen lassen; vii 12, viii 24, 30, x 4, xi 34, xviii 3, 7, 23, 24, 28, xix 10 (mehr komitativ), 19, xx 38, xxi 5, 17. Anschliessen möchte ich hier noch als weiteren fraglichen Fall viii 20 (עוררו).

§ 34. Numerale als *mubtada'* (meist in Verbindung mit Nomen): i 7, iii 3, iv 14, viii 4, ix 37, xvi 27, 29, xx 31.

§ 35. Partizip als *mubtada'*: i 7 (adnominal), 33 (sofern „שבי וּג“ noch irgendwie partizipial empfunden wurde; rein verbal wohl sicher nicht mehr); iii 25 (adnominal? Verbalempfindung lebendig); v 31, viii 10, ix 5 (kaum partizipial, da sonst wohl Kopula הוא zu erwarten wäre), xvi 9, 12 sowie xx 33 kaum mehr partizipial empfunden, xviii 17 (in הכהן keine Spur mehr von Partizipialempfindung!), xx 34, xxi 18 (verbal).

§ 36. Infinitiv als *mubtada'* (selten): xviii 19 (zweimal). Es erhebt sich hier die Frage, welche Rolle in diesem Falle כהן spielt. Wenn man nichtinfinitivische Fügungen wie z.B. xviii 30 dagegenhält, so gewinnt man den Eindruck, als ob bei infinitivischer Auffassung lediglich das כהן unverändert übernommen worden wäre. Dies würde aber präjudizieren, dass die Infinitivkonstruktion jünger sei als die mit finiter Verbalform. Das scheint aber m.E. weder morphologisch noch syntaktisch sich nachweisen zu lassen. Die „Stativierung“ durch היות ist hier notwendig, da zu כהן eine Bildung „Priestertum, -amt, -beruf“ noch nicht vorhanden war. Es verhält sich nun in beiden Fällen, wie sich gleich zeigen wird, das היות gegenüber dem כהן gleich, nämlich: כהנים zu היו wie כהן zu היותך. Dass dies nicht ohne weiteres so sein müsste, belehrt uns z.B. xvii 5, 10, 12, wo wir לכהן (הנער) ויהי-לו finden, wie auch sonst stets in diesem Zusammenhang (xvii 13, xviii 4). Wir neigen daher dazu, es auch

in der Infinitivauffassung als sog. Kopula zu verstehen, die an sich zum Verständnis des Satzes als solchen nicht unbedingt notwendig wäre, obwohl der Infinitiv hier sogar ein Pronominalsuffix einbegleitet; trotzdem könnte, ohne Einbusse an Deutlichkeit und Verständlichkeit, auch dieses hier fehlen, so dass man nicht in der Form zu argumentieren braucht, dass um des Pronominalsuffixes willen הוּיָ hier notwendig sei. Ein הָטוֹב כֵּהֵן לְבֵית אִישׁ אֶחָד ist dank der (hier vorliegenden) Situationsgebundenheit genau so klar und eindeutig wie die Bildung mittels Infinitivs mit suffigiertem Pronomen. הַיּוֹתֵךְ trägt hier (wie הֵי oder wie הָיוּ) die Rolle eines Statuszeichens, eines Disponenten, eines „Determinativs“.

§ 37. Wir kommen nun zur Besprechung des *ḥabar* im Nominalsatz. Als *ḥabar* des Nominalsatzes kann jede formale Kategorie ausser der rein verbalen dienen. Das Bild wird dadurch noch mannigfaltiger, als es uns schon oben beim *mubtada'* erschienen ist. Beginnen wir in der gleichen Reihenfolge wie bei der Erörterung des *mubtada'*.

§ 38. Zunächst behandeln wir das Nomen in der Rolle des *ḥabar*; vorerst reines Nomen (auch Eigennamen): i 23, 26, iii 1, 15 Grenzfall zwischen Adnominal und parenthetischem Nominalsatz; an der Nominalsatzauffassung braucht die Disgruenz nicht zu stören (vgl. RECKENDORF §§ 16, 55, 4; 167), iii 16, iv 2, 14, vi 5, 15, 24, 31, vii 2, 3, 4, 10, 12, viii 4, 5, 6, 19, 20 (hier bei כִּי־יֵרָא an sich auch verbale Auffassung möglich; vielleicht kann dieser sogar der Vorzug gegeben werden, wenn man bedenkt, dass man im Falle eines nominalen יֵרָא (Adjektiv) doch ganz gern ein הוּא sehen möchte), 24, ix 2, 3, 18, 36 (wofern man die outsider-Vorstellung des אֶת צֵל הַהָרִים nicht auch so auffassen darf, dass man in diesem אֶת ein Äquivalent zum aramäischen אִית „es ist, es gibt“¹⁾ sieht und dann den Sinn so findet: „das ist der Schatten des Gebirges — du schaust (ihn) für Menschen an“²⁾); ein שׁ bzw. אֲשֶׁר wäre hier nicht unter allen Umständen zu erwarten), xi 25, 34, xiii 2, 3, 5, 7, 11, 18, xiv 3, 18, xv 2, xvi 4, 5, 6, 15, 25, 27, xvii 1, 7, 9, xviii 7, 19, 26, 28, 29, 30, xix 19, xx 9, 38, xxi 5, 11.

§ 39. Partizip als *ḥabar*; i 7, ii 22, iii 19 (lieber Partizip als verbum finitum; dann bedarf es auch nicht der Annahme einer „Inversion“,

¹⁾ DALMAN, *Aram Gr* 219.

²⁾ Akzente allerdings schwierig; doch ist eine derart exponierte Stellung eines Akkusativs geradezu exorbitant, gerade hier, wo sie durch eine vorangehende Rede gar nicht assoziiert erscheint.

worüber unten §§ 80 f.), 20 (𐤀𐤁 wohl eher und leichter Partizip als verbum finitum), 24, 25, iv 1, 2, 4, 5, 9, 11, 17 (𐤁𐤏 lieber partizipial), 21, 22, v 28, vi 10, 11, 17, 19, 36, 37, vii 12, 13, 17, viii 4, 5, ix 5 (? vgl. § 38 unter viii 20), 15, 31, 33, 36, 37, 43, 45, 55 (auch verbum finitum möglich, wozu auch die Wortfolge raten könnte), x 1, xi 9, 10, 27, 34, xii 3, xiii 5, 6 (nicht eindeutig), 7, 9, 19, 20, xiv 3, 4, 5, xv 3, 11, 14, xvi 2 (kaum partizipial), 9, 12, 20, 26, 27 (oder Adnominal, da mit Artikel?), 29, xvii 2, 7, 9, xviii 1, 3, 5, 9, 16, 17, 18, 28, xix 15, 16, 18, 22, 27, 28, xx 16 (vgl. § 38 unter iii 15), 25, 28, 31 (wegen Störung der Kongruenz vgl. oben § 38 unter iii 15), 32, 33, 34, 35, 39, xxi 15, 18, wie des öfteren (aber nicht immer) vermerkt, lassen in dieser Funktion die „schwachen“ Verba (bes. „mediae infirmae“) mitunter die Frage offen, ob Partizip oder verbum finitum vorliegt; doch dürfte auf Grund eines Vergleiches mit „starken“ Verben in gleicher Situation die Frage sich zugunsten der partizipialen Kategorie entscheiden lassen. Es käme ja auch von dieser Seite dann den partizipial verwendeten und so aufgefassten Formen der „schwachen“ Verba (und gerade der „mediae infirmae“!) ein ziemlich hohes Alter zu, so dass sie erst sekundär, analogisch, aber nicht organisch, sozusagen von Haus aus, die Ausbildung eines eigenen (des „schwachen“) Verbalsystems veranlasst hätten ¹⁾).

§ 40. Nominalverbindung als *ḥabar* (parataktisch oder hypotaktisch) (Numerale inbegriffen): i 10, 11, 19, iii 16, 19, 20, iv 3, v 21, 31, viii 10, 24, 30, x 4, xi 1, 2, 18, xii 4, xiii 5, 6, 16, 21, xvi 17, xviii 6, xix 10, 16, 19, xx 17, 44, 46, xxi 5, 17. Wegen der nicht eindeutig klar liegenden Fälle vgl. oben (Abschnitt Präpositional als *mubtada'*) § 33 ²⁾).

§ 41. Pronomen als *ḥabar*: fraglich, aber denkbar in Fällen wie iii 1, iv 14, v 5, xx 9, xxi 11. Weniger wahrscheinlich in vii 14, xiii 11, xvi 17 (Kopula?). Die Frage, ob nicht auch Kopula vorliegen kann, war schon (und dort weit stärker) bei pronominalem *mubtada'* (§ 32) aufgetaucht. Eine absolut eindeutige Entscheidung wird hier kaum mehr möglich sein, ohne dass sie einseitig wird und nicht allen in Betracht zu ziehenden Komponenten gerecht wird.

§ 42. Der „Pronominalreflex“, wie wir einmal für die pronominale

¹⁾ Vgl. zu dieser Frage B-L § 56.

²⁾ Zur Frage der Unklarheit, die mitunter zwischen *mubtada'* und *ḥabar* herrschen kann, vgl. fürs Arabische RECKENDORF, *Syntax* § 1 (2).

Ausdrucksweise sagen wollen, war (gerade im Nominalsatz) dem semitischen Sprachtypus als willkommene Möglichkeit erschienen, um eng aneinanderrückende nominale (d.h. nicht-verbalfinite) Elemente auseinanderzuhalten und eindeutig als nicht zusammengehörig zu kennzeichnen. Vielleicht auch ist hierin die (oder eine) Ursache dafür zu erblicken, dass das Semitische zu keiner Nominalkomposition gelangt ist. Es muss allerdings bemerkt werden, dass das Akkadische diese Eigenheit nicht aufweist, mit Ausnahme des Akkadischen der Amarna-Korrespondenz¹⁾.

§ 43. Es liegt uns sehr viel daran, darauf hinzuweisen, dass die Personalpronomina der dritten Person in der Rolle als Kopula gegenüber denen der zweiten oder gar ersten Person so sehr in der Überzahl sind, dass diese jenen gegenüber gar nicht ins Gewicht fallen und, wo als solche verwendet, mitunter auch als analogische Verwendungsweisen aufgefasst werden dürfen. Die dritte Person ist nun allerdings auch dasjenige Feld, das für den Bereich der verbal-finiten Formen die Endung Null aufweist (während die zweite wie erste Person für denselben Bereich suffigiert ist und den pronominal-deiktischen Koeffizienten mithin schon rein äusserlich zum Ausdruck bringt). Ich verweise in diesem Zusammenhang auf das Aramäische, das auf diese Weise einen neuen Nominaltypus geschaffen hat (Nomen plus pronominal-deiktischer Koeffizient: Typus auf א).

§ 44. Interrogativum als *ḥabar*: vii 3 (wohl nicht mehr rein interrogativ empfunden), xiii 17, xiv 18, xviii 8, 23, 34, xx 12 (mehr als interrogativ), xxi 8. Die aufgezählten Fälle können nicht als absolut eindeutig angesprochen werden.

§ 45. Präpositional als *ḥabar*: i 22, 33, iii 19, 27, iv 14, 17, 22, v 9, 11, 15, 16, 18, 30, vi 12, 13, 23, vii 18, 20, viii 10, ix 51, xiii 9, xiv 3, 6, 8, xvi 9, 12, 14, 15, 20, 27 (?), 29, xvii 2, xviii 3, 12, 28, xix 3, 10, 11, 16, 18, 20, 27, xxi 19 (?); bezüglich der mit (?) bezeichneten Belege vgl. oben § 33.

§ 46. Infinitiv als *ḥabar*: i 19 (ich halte den Text auch ohne כּלו für verständlich und syntaktisch möglich), in xvi 5 und 6 sowie in 15 könnte rein formal ohne weiteres ein starrer Infinitiv (= infinitivus absolutus) vorliegen, wenngleich die griechische und die lateinische Übersetzung eine solche Möglichkeit offenbar nicht ventilieren. Es soll doch wohl ausgedrückt werden, wodurch die Kraft so gross sei

¹⁾ KNUDTZON, EA 159, 11/12; 43/44; 160, 26/27.

(als welche sie eben schon allgemein bekannt und gefürchtet ist!), nicht nur, dass sie irgendwie gross sei. Um dies auszudrücken, wäre m.E. der Artikel (als Demonstrativkoeffizient) der adäquate Ausdruck gewesen, wozu man sich offenbar nicht entschliessen konnte wegen der *ḥabar*-Rolle des גדול in diesem Falle. So will mir scheinen, dass eine infinitivische Auffassung gut gangbar wäre, denn sie impliziert (trotz *ḥabar*) auch den Begriff der Quantität: „wodurch seine (bzw. deine) Kraft herangewachsen ist (bis zu diesem uns allen bekannten Ausmass!)“, 25 (möglich), xviii 19: es wäre ohne weiteres möglich, hier einen Infinitiv zu sehen; bei adjektivischer Interpretation des טוב im Sinne eines Komparativs (vgl. Vulgata: *melius*) möchte man in der Einleitung zum zweiten Glied des Fragesatzes doch gern ein מן (also etwa מהיותר) anstelle des או erwarten; LXX bietet keinen Komparativ, sondern blossen Positiv; schliesslich xix 9.

§ 47. Adverbium als *ḥabar*: iv 20, vi 13, xvi 27 (?), xviii 3, 24 (?), xix 18; die genannten Belege sind nicht unbedingt klar und eindeutig.

§ 48. Der Überblick hat gelehrt, dass im hebräischen Nominalsatz als *mubtada'* fast alle, als *ḥabar* ausnahmslos alle nichtverbal-finiten Formalkategorien verwendet werden können. Nicht immer auch lässt sich klar entscheiden, was in einem Nominalsatz *mubtada'* und was *ḥabar* ist. Allerdings dürfte diesbezüglich kaum mehr ein Zweifel aufkommen können, wenn man den Auffassungen der arabischen Nationalgrammatik hinsichtlich der ursprünglichen Bedeutung und Funktion der beiden Termini zu folgen imstande ist. Wir sahen bereits oben bei Erörterung des Präpositionals als *mubtada'* (§ 33), dass wir uns hierin zwar oft genug zu einer Rollenverteilung im Nominalsatz bequemen mussten, die uns (von unserm Sprachempfinden aus) weniger liegt, die aber der Eigenheit des semitischen Nominalsatzes mehr entspricht, als wenn man schulmässig erstarrte Denk- und Auffassungsweisen, die aus der Methodik des Unterrichts der klassischen Sprachen stammen und für diese passen mögen, heterogenen sprachlichen Gebilden aufzuzwingen sich abmüht. Bei einer so einfachen, präzisen Definition des Subjekts und Prädikats, wie sie uns die arabische Terminologie an die Hand gibt (*mubtada'*: „Vorangegangenes“, daher „Bekanntes“; *ḥabar*: „zu Berichtendes“, „Neues“), sollten wir an sich keinen Grund haben, uns ihrer unbesehen zu entledigen. Auch der arabische Terminus für das Pronomen in kopulativer Verwendung sagt viel und deutlich über das Wesen

dieser syntaktischen Erscheinung aus und enthält sogar in nuce die Bezeichnung der ursprünglichen Deixisfunktion dieses Koeffizienten ('*ā'id*).

Wenn oben die betreffenden Belegstellen als problematische Fälle ausgewiesen wurden, so sollte damit bloss auf die herkömmliche Auffassung verwiesen werden, von der die hier vorgetragene Auffassung wesentlich abweicht, nicht aber sollte dadurch die Berechtigung oder Gangbarkeit derselben in Frage gestellt werden.

§ 49. Wenn abschliessend noch kurz über die Kongruenz zwischen *mubtada'* und *ḥabar* etwas gesagt werden soll, so sind mir nur wenige Abweichungen aufgefallen. Als einfache *κατὰ σύνθεσιν*-Konstruktion lässt sich z.B. ix 37 erkennen, eine numerische Disgruenz, die bei kollektiven Ausdrücken wie eben im vorliegenden Falle עם ohne weiteres verständlich und üblich ist. Ebenso wechselt כל den Numerus, bspw. xx 16 und 17, 35 mit Singular gegenüber etwa 25, 44 und 46 mit Plural.

§ 50. Eine Disgruenz in bezug auf das Genus scheint mir in xix 28 vorzuliegen, wo wir ein maskulines Partizip ענה finden anstatt des erwarteten femininen, da erzählt werden soll, dass die Frau keinen Laut von sich gibt. G-B s.v. I ענה übersetzt: „es erfolgt keine Antwort“. Dies ist ein Kompromiss, der mir nicht notwendig erscheint. Wir wissen aus der Syntax des Arabischen ¹⁾, dass bei satzeröffnendem Verbum z.B. die maskuline Personalform steht, wenn auch ein Femininum als Subjekt (das *mubtada'* „geht voraus“ im Verbalpräfix!) folgt, und dass hierbei auch der Singular einem pluralischen Subjekt vorausgeht. Nichts anderes ist hier geschehen. Dies scheint die Norm zu sein, wenn es sich um Personen handelt; denn bei neutrischen Verhältnissen steht schön nach satzeröffnendem אין das Femininum, wie z.B. in vii 14 (אין זאת). Primär tritt hier in das geistige Blickfeld der Umstand, dass kein Laut an das Ohr des Sprechenden drang; dass es (s)eine Frau war, die er ansprach, ist nach dem Vorgefallenen vollkommen sekundär, für den Mann uninteressant und nicht mehr wichtig.

IV. DER ḥāl-SATZ

§ 51. Ein ebenso einfaches wie klares Mittel, um ohne jede äussere Charakterisierung oder Zuhilfenahme von irgendwelchen kon-

¹⁾ RECKENDORF, *Syntax* § 16.

junktionalen Elementen einer syntaktischen Gruppe das Gepräge eines inhaltlich gegenüber dem vorausgegangenen (oder, wenngleich seltener, auch folgenden) Satze halbsubordinierten Satzes zu geben, besitzt das Semitische in dem sog. Zustands- oder (nach dem arabischen Terminus) *ḥāl*-Satz. Diese Sätze können explikativ, temporal, oft relativ, auch konsekutiv oder kausal, meist jedoch einfach adversativ gefasst werden, d.h. das im *ḥāl*-Satz Mitgeteilte wird gegenüber dem schon vorher Mitgeteilten (oder noch Mitzuteilenden) gewissermassen herausgehoben und zwar geschieht dies durch den *ḥāl*-Satz wesentlich eindrucksvoller, als durch einen formal eingeleiteten entsprechenden Nebensatz¹⁾. Die *ḥāl*-Sätze können asyndetisch oder syndetisch (mittels **و**) antreten.

§ 52. Wir führen zunächst das Material vor; es handelt sich für uns hier nur um nominale *ḥāl*-Sätze: iii 16, 17, 20, 27, 29, iv 14, 21, 22, v 31, vi 5, 11, 13, 15, 22, xi 34, xiii 9, 18, 20, xiv 6, xv 8²⁾, xvi 15, 18, 29, xviii 3, 9, xix 16.

Auf die Bedeutungsrichtung der einzelnen syndetischen *ḥāl*-Sätze brauchen wir hier nicht mehr einzugehen. Zu den **והנה**-(*ḥāl*-) Sätzen vgl. oben § 8 f. Wohl aber bedürfen die asyndetisch angeordneten *ḥāl*-Sätze hier noch einer ausführlicheren Erörterung. Schon aus vi 22 oder auch xvi 29 können wir uns kaum einer quasi-adverbialen Auffassung entziehen. Eher noch könnte man in 29 an eine Objektsergänzung denken, aber dies wird der wirklichen Sachlage nicht ganz gerecht. Der adverbialen Auffassung kommen wir immer näher, wenn es sich nicht mehr wie hier (vi 22) um Subjekts- oder (xvi 29) um Objektsergänzungen handelt, sondern um nähere Ausführungen von Neben- oder Begleitumständen zu obliquen Kasus (wie z.B. v 3).

§ 53. Es ist nicht ohne weiteres verständlich, warum eine Sprachgemeinschaft, die über die schier unbegrenzten Möglichkeiten des *ḥāl*-Satzes verfügte, überhaupt noch die schwerfällige, durch verschiedene konjunktionale Elemente und sonstige zu beobachtende Klauseln erschwerte Art der Hypotaxe anwandte. Denn was uns der historische Befund zeigt, ist ein Nebeneinander der beiden Satztypen. Mit dem *ḥāl*-Satz allein müsste ein Sprachtypus eigentlich sein Auslangen finden. Man kann wohl grob feststellen, dass ein Überbetonen

¹⁾ TRUMPP, *Ajrūmiyyah* § 71; vgl. BR §§ 318-328; G-K § 156; KUHR 21 ff.; DELITZSCH, *Ass Gr* § 195; RECKENDORF, *Syntax* Kap. XXVI; §§ 218 ff.; 154, 1.

²⁾ KUHR 25¹ (S. 26).

des *ḥāl*-satzes eine Vernachlässigung des konjunkionalen Satzes bedingt, vgl. z.B. das Akkadische. Schon allein der Umstand, dass die semitischen Konjunktionen so gut wie alle auf alte Nomina zurückgehen, scheint uns ein Mittel in die Hand zu geben, mit dem wir an eine Analyse dieses Problems herangehen können. Solche Konjunktionen nominalen Ursprungs machen nämlich den Eindruck eines ursprünglichen Zustands nur zum geringsten. Sie muten viel eher wie das Ergebnis einer Übersichtung eines älteren Sprachstadiums, nennen wir es einmal *ḥāl*-Stadium, an, so dass wir syntaktisch zwei Schichten vor uns hätten: eine (die ältere) des *ḥāl*-Satzes und eine zweite (die jüngere) des konjunkionalen und daher rein hypotaktischen Satzes. Was wir heute herkömmlich als Adnominal oder Adverbal zu bezeichnen pflegen, geht eigentlich auf eine alte *ḥāl*-Fügung zurück.

§ 54. Dass der *ḥāl*, der status, das Zuständliche, das eigentlich alte syntaktische Korrektiv im semitischen Sprachtypus war, geht aus dem Bedürfnis, ja der Notwendigkeit hervor, durch geeignete Signale auf den status-Charakter aufmerksam zu machen und ihn als solchen eigens zu determinieren (vgl. oben §§ 22 ff. zu וְהִיא, וְהִי), und zwar, wie beim *ḥāl*-Satz, in syndetischer Form. Es wird sich bei Besprechung der sog. nominalen Apposition noch weiterhin Gelegenheit ergeben, auch für diese syntaktische Erscheinung tieferliegende Gründe und Sprachstadien aufzuzeigen.

Als Syndese erscheint bei den *ḥāl*-Sätzen die einfachste Partikel, nämlich ו, die gerade von hier aus infolge der jeweils besonderen Note des nachfolgenden *ḥāl*-Satzes die denkbar buntesten Bedeutungswerte und Kolorite erhalten hat, so dass es den Anschein erwecken konnte ¹⁾, als ob ו tatsächlich alle diese Bedeutungen schon in sich getragen hätte. Die ältere Schicht, die *ḥāl*-Schicht, kannte aber doch kein anderes Element der Syndese als ו, und der Sinn des darauffolgenden Satzes ergab sich — ohne Rücksicht, ob ו vorhanden war oder nicht — aus der Situationsgebundenheit, die ja immer und überall die primäre Orientierung sein musste.

§ 55. Es scheint mir daher abwegig, in ו einen so vielseitigen Bedeutungsträger zu erblicken und es sogar als bedeutungs- bzw. sogar tempusverschiebenden Faktor etwa im Verbalsystem — das beinahe schon berückichtigte „ו consecutivum“ und wie die anderen

¹⁾ Vgl. z.B. die Darstellung bei BÖHL, *Amarnabriefe* 75; vgl. auch KÖHLER s.v. ו (bes. Pkt. 17 u. 18).

Ausdrücke alle heissen mögen — bezeichnen zu wollen. Dies scheint mir zu einfach und zu unwahrscheinlich zugleich zu sein. Bei G-B s.v. ı (2) lesen wir für ı nicht weniger als fünf verschiedene Bedeutungsgruppen (1. einfach kopulativ, 2. konsekutiv, 3. ı mit vol. oder juss., 4. als ı der apodosis, 5. „so, also“) und im Glossar zur Amarna-Korrespondenz (KNUDTZON, *EA* 1534 f.) s.v. ù lesen wir z.B. ausser der Grundbedeutung „und“ nicht weniger als zehn verschiedene Bedeutungen (1. „auch“, 2. „indem, während“, „obwohl“ (?), 3. „aber“, 4. „oder“, 5. „denn“, 6. „ja, fürwahr“ (?), 7. „also“, 8. „so, dann, da“ o.ä., 9. „daber, also“, 10. „dass“) ¹⁾.

Zum arabischen ۾ vgl. RECKENDORF §§ 165, 231.

§ 56. Man kann auch nachweisen, dass für das alte Akkadisch eine solche Verwendung von ù nicht üblich ist ²⁾; wohl aber tritt sie in Erscheinung, sobald anderssprachige Volkselemente sich des Akkadischen als der Weltverkehrssprache bedienen ³⁾. Es hiesse wohl zu viel des Glaubens an eine rein äusserliche (daher oberflächliche) Erscheinung verlangen, wollte man an der übrigens von Generation zu Generation mehr oder weniger kritiklos weitergetragenen ı-Theorie weiterhin festhalten.

Wohl kennt die Indogermanistik einen Fall in der Morphologie des Verbums, dass ein partikuläres Element für sich den Ruhm beanspruchen kann, tempusgebend und -ändernd auf die Verbalform einzuwirken, nämlich das Augment. Doch ist für dieses eine singularisierende, fixierende Grundbedeutung etwa „einmal, einst“, „damals“ (ursprünglich deiktisch und somit situationsbindend !) erwiesen, selbst wenn es im tiefsten Grunde (wie viele temporale Bestimmungen) aus der lokalen Sphäre genommen sein sollte ⁴⁾. Eine solche oder ähnliche, an sich einleuchtende Funktion ist aber für ı nicht nachzuweisen.

§ 57. Für das Verständnis der *hāl*-Sätze ist übrigens die Setzung oder Nichtsetzung des ı nicht von ausschlaggebender Bedeutung. Wohl kann man beobachten, dass in den Fällen, in denen der *hāl*-Satz dem Leitsatz nachfolgt, jener gern mit ı eingeführt wird, vgl. die häufigen Fälle mit ı plus Personalpronomen oder ı plus הנה. Aber

¹⁾ Vgl. ferner die vielfältige Zusammenstellung bei BEZOLD, *Glossar* s.v.; klärend jetzt KÖHLER s.v. ı; jedoch auch dort (Pkt. 17) „ı consecutivum“.

²⁾ Vgl. DEIMEL, *Cod Ham*, wo mit dem stereotypen *šumma*-Satz noch kein *u* korrespondiert; vgl. auch das Vokabular dazu s.v. ù, das nur zwei Bedeutungen bringt: 1) *vel*, 2) *et(iam)*; s. auch *Ham Ges II*, s.v. ù.

³⁾ Vgl. z.B. FRIEDRICH, *Churrit* 17, ferner KNUDTZON, *EA* passim.

⁴⁾ WALDE-HOFMANN s.v. 1. *e*-; gegen LESNÝ, *Arch Or* VII 197 ff.

wir sind anderseits auch durch die Verseinteilung, in der uns heute der Text vorliegt, in gewisse Grenzen eingeengt, so dass das Kriterium der Stellung der *ḥāl*-Sätze m.E. vielfach reichlich relativ, wenn nicht gar problematisch wird.

§ 58. Bezüglich ihrer Stellung gegenüber den „Hauptsätzen“ (Leitsätzen) nehmen die *ḥāl*-Sätze eine Mittelstellung ein, da sie ihrem Aussehen nach sich als Hauptsätze präsentieren, ihrem Inhalt nach jedoch oft genug (vgl. die Einleitung zu diesem Abschnitt § 51) untergeordnet werden können. Sie lassen diese Frage sozusagen offen und entsprechen etwa Parenthesen, die ja auch ihr Verhältnis zum zugehörigen Satz nicht verraten. Es ist gewissermassen dem sprachlichen Empfinden, der Feinheit des sprachlichen „Gehörs“ des Angesprochenen überlassen, eine koordinierende oder subordinierende Gedankenfolge zu konstruieren; von Haus aus müssen wir den *ḥāl*-Satz in Bezug auf Para- oder Hypotaxe als indifferent bezeichnen und gerade diese Freiheit, die er sich trotz aller Veränderungen mehr oder weniger bewahren konnte, scheint mir ein in hohem Grade altertümlicher Zug an ihm zu sein, der ihn als Satztypus um ein vieles älter als die ausgesprochene (Para- und) Hypotaxe erscheinen lässt.

V. RELATIVE NOMINALSÄTZE ¹⁾

§ 59. Wir beginnen mit den durch die sog. nota relationis אשר charakterisierten Sätzen, die nach Ausweis der arabischen Grammatiker nach determiniertem Nomen als Näherbestimmung eintreten (*ṣila* „Verbindung“). Doch wollen wir vorerst für das Hebräische diese Bedingung zur Setzung des אשר ausser Betracht lassen. Die Handbücher betonen zur Genüge, dass das hebräische אשר bloss eine nota sei, und in der Tat ist es ja vollkommen unfähig, irgendwelche Aufschlüsse über Genus, Numerus, Kasus zu geben (vielmehr werden diese Relationen höchst „unrelativisch“ ausgedrückt). Es stellt sich also der Fall ein, dass der Relativsatz des Hebräischen sich in keiner Weise von der Bauart einer anderen Satzgruppe unter-

¹⁾ Vgl. BR §§ 354 ff.; G-K §§ 138; 155; RECKENDORF, *Syntax* Kap. XXIV, XXV; DELITZSCH, *Ass Gr* § 190; RYCKMANS, *Gramm* §§ 385 ff.; BERGSTRÄSSER, *Einführung* 9 f.; ferner die Handwörterbücher: KÖHLER, G-B; dazu die älteren Wbb.: SIEGFRIED-STADE; KÖNIG, *Wb*; FÜRST, *Wb*. s.v. אשר; ausführliche Darstellungen: BAUMANN, *Hebräische Relativsätze* (1899); C. GAENSSLE, *The Hebrew Particle אשר* (1915) und G. EITAN, *Hebrew and Semitic Particles* (1928), beide in *AJSL*.

scheidet, denn die *nota relationis* ist nicht unter allen Umständen erforderlich. Auch ist längst bekannt, dass sowohl hebräisch אשר wie akkadisch *ša* und auch arabisch الذي aus der demonstrativen, also deiktischen Sphäre herkommen ¹⁾ und ursprünglich auch noch ganz deutlich deiktische Funktion besitzen ²⁾.

§ 60. Wenn also — nach Ausweis des Klassisch-Arabischen — das Relativpronomen, das ein altes Demonstrativ darstellt, nur nach determiniertem Beziehungswort eintritt, so ist hier nichts anderes vor sich gegangen, als dass die durch die Determination erreichte oder ausgedrückte Deixis im Relativpronomen noch einmal aufgenommen wird; und so verstanden, erklärt sich der semitische Relativsatz als eine Satzart, die mit dem status seines Beziehungswortes streng korrespondiert. Eine Determination konnte, wenn einmal vorhanden, ebensowenig verlorengehen, wie überflüssigerweise etwa auch nicht ein und dasselbe Nomen überdeterminiert werden durfte. Bloss die deiktische Funktion, die mit jeder Art von Determination schon eo ipso verbunden war, konnte im Laufe der Sprachentwicklung eine Abschwächung erfahren (z.B. Demonstrativ zum Artikel, Demonstrativ zum Relativum, Demonstrativ zur Partikel, z.B. הנה u.ä.), aber das Merkmal der Determination blieb unter allen Umständen erhalten. Nur nach indeterminiertem, deiktisch nicht orientiertem Nomen bedurfte ein dazugehöriger Relativsatz auch keiner korrespondierenden Deixis und damit auch keiner Determination (ja es durfte sogar vielleicht gar keine determinierende, deiktifizierende Note herangetragen werden, weil sonst das indeterminierte Nomen dadurch ja infiziert und somit doch determiniert worden wäre), sondern der Relativsatz trat unmittelbar an das Nomen an, so dass nunmehr zwei Sätze nebeneinander zu stehen kamen, die äusserlich zwar abrupt anmuten mochten, innerlich aber die so innige wie nur immer mögliche Verbindung und Zuneigung zueinander besaßen: denn in diesem Falle war eine Trennung durch etwa dazwischentretende Elemente vollkommen ausgeschlossen worden. Beim verbalen Relativsatz ist eine solche Charakterisierung mit keinerlei Schwierigkeiten verbunden; diese tauchen erst auf, wenn es sich um die nominalen Relativsätze ohne äussere Charakteri-

¹⁾ Vgl. die Entwicklung des urspr. demonstrativen וְ zum Relativum im Hebräischen.

²⁾ Zur Amarnasprache vgl. KNUDTZON, *EA* Glossar s.v. *ša*; vgl. für das Altsüdarabische HÖFNER, *ASA Gr* §§ 41 ff., 138.

sierung handelt (*sifa*). Hier werden die Grenzen in andere adnominale Bereiche hinüber nur allzu leicht fließend.

§ 61. Ich gebe nunmehr das Material: i 16, ii 12, iii 19, 20, iv 9, 11, 13, 22, vi 2, 10, 11, 17, 21, 25, 28, 30, vii 1, 2, 11, 18, 19, viii 4, 5, 21, 31, ix 6, 32, 33, 34, 35, 44, 45, 48, x 4, 8, xi 26, xiv 17, 20, xv 14, 19, xvi 3, 26, 29, xviii 5, 7, 10, 16, 22, 27, 28, xix 12, 14, 26, xx 4, 13, 31, 42, xxi 12, 13, 19.

§ 62. In einigen der angeführten Fälle scheint mir allerdings etwas ganz anderes zugrundezuliegen. Es ist nicht von ungefähr, dass die lokale Relation die nächstliegende von allen Relationen ist und dass von ihr aus bspw. die temporale sich ableiten lässt. Wenn wir Fälle herausgreifen wie i 16, iii 19, iv 11, vi 2, 11, x 4, 8, xv 19, xvi 3, xviii 28, xxi 12 und dabei die Identität des hebr. אשר mit akkad. *ašar*, status constructus zu akkad. *ašrum*, in Erwägung ziehen, das in seiner Bedeutung „Ort“ die lokale Relation am reinsten zum Ausdruck bringt, so kann man sich dem Eindruck wohl kaum entziehen, dass hier mittels des אשר etwas Ähnliches bezweckt werden sollte, wie es die Keilschrift mit ihren verschiedenen lokalen Determinativen bezweckt und erreicht hat. Es scheint nicht üblich oder nicht möglich gewesen zu sein, solche geographischen Angaben ohne אשר auszudrücken, obwohl nicht mehr nachzufühlen ist, welcher Unterschied zwischen einem בארץ האמרי אשר בגלעד oder einem (in unserm Text nicht belegten) בארץ הא* בגלעד eigentlich bestehen sollte. Diesen Wesenszug werden wir weiter unten bei Besprechung der nominalen Apposition (§§ 64 ff.) noch in weitaus breiterer Ausprägung finden.

§ 63. Das Hebräische zeigt uns als so gut wie alleinige Relativnote das אשר (akkad. *ašar*, sumer. k i), während ש (akkad. *ša*) (nur in v 7, vi 17, vii 12, viii 26: in beiden letzten Fällen nach determiniertem Leitwort) vorläufig weit unterlegen ist. Es kann wohl so sein, dass von Haus aus beim Relativverhältnis eine Scheidung zwischen Belebt-Unbelebt vorgesehen war, wobei für beide Kategorien mittels deiktischer Elemente die Relativität ausgedrückt wurde; ich möchte glauben, dass dabei ursprünglich אשר die Kategorie „unbelebt“, daher lokal-determinierend, und ש (entsprechend sumer. l ú „Mann“) die Kategorie „belebt“ daher (persönlich) demonstrativ-determinierend, charakterisierte ¹⁾. Im Hebräischen nahm diese Tra-

¹⁾ Demonstrativer Charakter von *ša* schon von TORCZYNER, *Sprachtypus* 39; 138 erkannt; zur deiktischen Komponente vgl. übrigens CHRISTIAN, *WZKM* 31, 168 und CASPARI, *ZS* 8, 41 ff.

dition unbewusst das demonstrative וְ neuerdings auf. Natürlich kann im literarischen Hebräisch von einer solchen bewussten Scheidung in belebt-unbelebt nicht mehr die Rede sein.

VI. DIE SOGENANNTEN „NOMINALE APPOSITION“¹⁾

§ 64. Wir haben gerade mit den letzten Ausführungen schon öfter notwendigerweise auf eine syntaktische Erscheinung aufmerksam machen müssen, die nunmehr als eigenes Problem behandelt werden soll, nämlich die sog. „nominale Apposition“. Betrachten wir Fälle wie i 3, iii 15, 17, iv 6, v 3, vi 11, 26, xvi 23, um nur einige ל-Fälle herauszugreifen, so müsste eigentlich auffallen, dass die „Apposition“ grundsätzlich syntaktisch nicht so charakterisiert erscheint (in unserm Beispiel durch ל) wie der Nominalbegriff, dem sie zugehört. Wir fassen alle diese Appositionen als gleichartige, mit dem Nominalbegriff kasuell gleichgeordnete Appositionen auf und geben sie dementsprechend als gleichgeordnete Appositionen bzw. als Attribute wieder. Ist dies so ohne weiteres klar, selbstverständlich, historisch begründet und daher richtig?

Sehen wir uns den Tatbestand an, so kommen wir zum Eindruck, dass diejenigen Kasusrelationen, die uns darüber Aufschluss geben könnten (abgesehen von der „nota accusativi“ ת), für die Apposition grundsätzlich kein äusseres Zeichen der betreffenden Kasusrelation anwenden. (Hier wurden nur ל-Fälle herausgegriffen; für andere Präpositionale lassen sich an Hand der Mandelkernschen Konkordanz leicht Belege finden.)

§ 65. So haben wir also in syntaktischer Hinsicht streng genommen a priori keine Veranlassung, diese sog. Appositionen als Attribute gleicher syntaktischer Kategorie anzusprechen, und wir können ebenso gut und ebenso richtig auch so interpretieren, wie es uns der Bau dieser Bildungen eigentlich gebeut: (i 3) „*dem S. — sein Bruder —*“, usw., wobei wir, um Missverständnissen vorzubeugen, die Apposition in Parenthese setzen wollen. Was uns nunmehr entgegenblickt, ist etwas anderes als eine „Apposition“ zu einem Dativ, denn sie müsste in diesem Falle dann ja auch das Dativkennzeichen tragen. Vielmehr erkennen wir darin unschwer einen Nominalsatz wieder, der einpolig gebaut ist, eine Prädikation, das zugehörige *mubtada'* ist wirklich

¹⁾ Vgl. BR §§ 136 ff.; DELITZSCH, *Ass Gr* §§ 167 ff.; G-K §§ 131, 132, 127 h; RECKENDORF, *Syntax* §§ 40 ff., 43 ff., 137, 2; 210, 6; Seiten 25⁷, 26⁶, 411, 412.

„vorausgegangen“ und daher bekannt und braucht nicht eigens durch Kopula oder *‘ā’id* aufgenommen zu werden. So auch die übrigen o.a. ל-Fälle: iii 15 („*dem Eglon — König von Moab —*“), iv 6 („*dem B. — Sohn des A. —*“) usw. Diese einpoligen Nominalsätze determinieren den Nominalbegriff, zu dem sie gehören, uns noch genauer, um keine Unklarheit aufkommen zu lassen. Es liegt hier eine andere Tendenz der Sprachpsyche zugrunde, als wenn es hiesse: *לעגלון למלך: sie differenziert, definiert, determiniert, fühlt sich nicht konstruktiv verankert, festgelegt; sie prädiziert. Es verrät sich darin eine ausgesprochene Veranlagung und Neigung zur Determinierung, die wir schon oben § 62 als ein Merkmal einer Sprachphysiognomik bezeichnet haben.

§ 66. Schon bei der vorhin erörterten Uminterpretierung der sog. nominalen Apposition zu eigentlich alten einpoligen Nominalsätzen (§ 64 f.) wies ich auf einen charakteristischen Sinn für Determination hin. Diese Eigenheit reflektiert einen Wesenszug der Sprache, u. zw. den, dass sie in Kategorien, Oberbegriffen zu denken, m.a.W. zur Art gleich auch die Gattung hinzuzudefinieren pflegte. So erscheinen mir im Hebräischen nachstehende Fälle als solche Determinative, als Oberbegriffe, die an sich nicht notwendig, trotzdem stereotyp wiederkehren. Es ist gewissermassen ein anderes Denken, ein kategoriales Denken, nicht ein motivliches, aktionshaftes, sondern ein statives, zuständliches (vgl. das oben § 54 zu ויהי und ויהיה als „statistischen Determinativen“ Ausgeführte).

§ 67. Solche Determinativfälle sind:

1) „*Land*“ (ארץ): i 15 (gegen i 9), ii 12, x 4 (?), xi 3, 5, 15, 18, xix 30, xx 1 (?), xxi 12, 21 (?). Über die Möglichkeit determinativischen Charakters von ארץ bei Volks- und Stammesbezeichnungen lässt sich nicht sicher entscheiden.

2) „*Berg*“ (הר): i 35, ii 9, iii 3, iv 6, 12, 14, ix 7, 48. Die Verbindung הר plus Namen von Völkern bzw. Stämmen musste hier unberücksichtigt bleiben.

3) „*Fluss*“ (נחל): iv 7, 13, v 21, xvi 4.

4) „*Mann*“ (איש): vi 8¹⁾, xvii 5, (plur.) xviii 2, xix 1, 22, xx 4, 13 (?). Stammesnamen gleichfalls unberücksichtigt.

5) „*Frau*“ (אשה): iv 4, xi 1, xvi 1, xix 1, 27.

6) „*Bursch*“ (נער): xviii 3, 15.

7) „*Mädchen*“ (נערה): xxi 12.

¹⁾ Br 217.

8) „Kleid(er)” (חליפות): xiv 12, 13.

9) „Stadt” (קרית): i 11, 12, xviii 12.

Vielfach lässt sich (mangels Kenntnis der Grundbedeutung) nicht mehr ausmachen, welcher von zwei Begriffen den Oberbegriff, die Gattung, die Kategorie darstellt, so dass man bezüglich des Determinativs im Zweifel sein kann; dies besonders dann, wenn gerade das sonst als Determinativ anzusprechende Nomen plötzlich allein vorkommt (z.B. חליפות in xiv 12, 13 determinativisch gegenüber 19, wo man ebenso gut בודים erwarten könnte).

§ 68. Immerhin möchte ich nicht versäumen, auch in einem von vornherein nicht selbstverständlichen Falle die Determinativrolle eines Nomens darzulegen, das zugleich als Leitmotiv eine weite Ausbreitung in andere Sprach- und Kulturkreise genommen hat und ich das „Sohnmotiv” nennen möchte. Die Ausdrucksweise mittels (–) בן, (–) בני ist mehr als bloße genealogische Angelegenheit. Es scheint mir auch hier die Tendenz des Oberbegriffs, der Kategorie, der Gattung, zugrundezuliegen, die hier das vielleicht primitivste und elementarste Mittel zur Darstellung des Verhältnisses von Erzeuger zu Erzeugtem, von Ursache zu Wirkung angewendet hat. Es ist nun schwer zu sagen, ob die Ausprägung dieses Sohnmotivs sich ganz natürlich herausgebildet und erhalten hat, oder ob seine Ausbildung durch einen anderen Faktor bedingt war. Ich glaube zunächst einen neutralen Weg zur Beleuchtung dieser Frage einschlagen zu sollen und sage, dass die Ausbreitung des Sohnmotivs ausserordentlich begünstigt wurde durch das Fehlen von ausgesprochenen Adjektiven, insbesondere von Stoffadjektiven im Semitischen¹⁾; dadurch war es notwendig, diese Beziehung mit anderen Hilfsmitteln zum Ausdruck zu bringen u.zw. mit Hilfe des Systems der Kategorie, des Verhältnisses Oberbegriff zu Unterbegriff, oder durch „genealogische” Betrachtungsweise (Verhältnis von Erzeuger zu Erzeugtem, übrigens ja auch eine Variation des Verhältnisses Oberbegriff zu Unterbegriff). So erklärt sich auch die Ausdrucksweise mittels בן bei Altersangaben²⁾. Ich stelle hier gleich die nichtgenealogischen Fälle des Sohnmotivs zusammen: ii 8, (ix 18, xi 1, 2) (plur.) xviii 2, xix 22, xx 13, xxi 10. Es ist zu beachten, dass der LXX-Text diese

¹⁾ Vgl. hierzu G-K § 128 s; anders über „Sohn” und „Vater” CHRISTIAN, WZKM 31, 184 ff., wo auch איש mit herangezogen wird. Gegen CHRISTIANs Etymologien von *abū*, *ben*, איש vgl. jetzt KÖHLER s.vv. אב („Lallwort”), בן (Bedeutung „Sohn” primär, Bedeutung „Zugehöriger” deriviert) und איש.

²⁾ Vgl. z.B. auch CIS I 3, Z. 3 und 12/13: בן מסך ימים „ein Sohn weniger Tage”.

Eigenheit mitmacht ¹⁾, während sie die Vulgata in keinem der Fälle anwendet. Dieser Umstand scheint den Schluss zu gestatten, dass dem Griechischen ein solcher Sprachgebrauch an sich nicht gerade fremd gewesen wäre. Dies ist er auch nicht, wenn wir bspw. an die vielfältige Verwendung von *υῖος* etwa bei Homer denken.

§ 69. Auch hier tritt nicht das Tun, sondern das Sein als stärkste Komponente der Sprachpsyche in Erscheinung, nicht die *actio*, sondern der *status*. Der Sprachtypus erweist sich auch in diesem Falle nicht als aktiv, sondern als stativ, wie ich mich ausdrücken möchte (vgl. die relative Armut an Verbalformen; überragende Rolle des Nominalsatzes sowohl in selbständiger Stellung wie in Abhängigkeit adnominal und adverbial und in Zuordnung, „appositionell“).

Ich kann mich daher der Ansicht Révész' ²⁾ nicht so vorbehaltlos und ohne weiteres anschließen, wonach die verbalen Formen der Sprache vor den nominalen entstanden sein sollen.

§ 70. Die semitischen Sprachen zeigen, dass Nominal- und Pronominalemente bei der Bildung von Verbalformen mitgeholfen haben. Dies kann natürlich nicht von allen Nominalformen gelten; sondern eine Nominalform wird dazu in besonderem Masse geeignet gewesen sein und diese möchte ich a priori nicht einmal als richtige Nominalform bezeichnen; ich möchte eher glauben, dass gerade diese Keimform ihre rein nominale Funktion erst dann erhielt und behielt, als ihr eben „verbale“ Formen gegenübertraten („Polarität“). Vorher dürfte sie doch eher eine indifferente Rolle gespielt haben und je nach Bedarf sowohl „verbal“ wie „nominal“ verwendet und verstanden worden sein. Es will mir demnach scheinen, dass die Frage nach der Priorität verbaler oder nominaler Formen nicht richtig gestellt ist.

Das Akkadische hat bspw. im sog. Permansiv oder Stativ noch eine solche indifferente Form, die nach beiden Richtungen, zum Nomen wie zum Verbum hin, entwicklungsfähig und produktiv ist, bewahrt. Auch die merkwürdigen Formen der Amarnatafeln, die in diese Richtung gehen ³⁾, nehmen eine ähnlich unentschiedene Haltung zwischen Nomen plus Pronomen (also alter Nominalsatztypus) und Verbalform ein.

Mag nun auch im Verlauf der Sprachentwicklung das Verbum

¹⁾ Vgl. auch LIDDELL-SCOTT s.v. *υῖος* (4).

²⁾ RÉVÉSZ, *Ursprung* 139 und W. COUVREURS Rezension dieses Werkes in *Bi Or* 4, 97-99.

³⁾ BÖHL, *Amarnabriefe* 42, 58; B-L 21, 22.

sich mehr und mehr ausgebreitet und dabei der Verbalsatz sich auf Kosten des Nominalsatzes breitgemacht haben, so bleibt doch für die Erklärung der Verbalformen die alte, historisch und vergleichend gewonnene Erkenntnis bestehen, dass die Verbalform entstanden ist aus Nominalkern plus Pronominalelement bzw. Pronominalelement plus Nominalkern: dies ist aber nichts anderes als ein uralter (oder der?) Typus des Nominalsatzes **qātāl-tā > qātaltā* „*Töter du*“ bzw. **ta-qtul(u)* „*du (bist) Töter*“¹⁾.

§ 71. Anlass zu der weitverbreiteten und, wie oben bemerkt, neuerdings vorgetragenen Meinung vom Primat der Verbalformen dürfte wohl jeweils die Form des Imperativs gegeben haben. Nun ist allerdings die Imperativform auch im Semitischen eine der wenigen Formen des Verbalsystems, die keinerlei pronominale Zusätze aufweisen. Ich möchte daraus aber doch nicht das Recht ableiten, diese Form deshalb als von Haus aus verbal auffassen zu dürfen. Wäre dies tatsächlich der Fall, so bestünde keine Veranlassung, bspw. das Verbot nicht auch durch die Form des Imperativs auszudrücken, denn das Verbot scheint mir doch das gleiche Alter beanspruchen zu können wie der Befehl. Trotzdem darf beim Verbot ganz obligat der Imperativ nicht verwendet werden. Und er kann es eigentlich, richtig besehen, auch gar nicht: denn auf die Formel des Nominalsatzes zurückgebracht, lautet das Verbot **lā ta-qtul* nichts anderes als „**nicht du Töter*“, d.h. der negierte Nominalsatz kann im Sinne des Verbotes nur mittels eigener Nennung des *mubtada'* erfolgen. Natürlich steht es frei, auch den Imperativ im Sinne des allgemeinen Schemas der Verbalformen (Verbalform = Verbindung von Nominal mit Pronominalelement) als Nominalkern plus Pronominalelement Null (bzw. begleitende Geste, z.B. Fingerzeig) aufzufassen. Die Form des Imperativs rückt formal und bedeutungsmässig nahe an die des infinitivus constructus bzw. absolutus heran. Wir sehen darin eine gemeinsame indifferente Grundform (**q(u)tul ?*), die zweite neben der oben § 70 erwähnten **qātāl*²⁾. Diese beiden indifferenten Grundformen bilden zusammen mit den Pronominalelementen die zwei möglichen Typen des alten Nominalsatzes, nämlich den einpoligen **qātāl-tā* mit „Kopula“, die an sich entbehrlich ist, wie die Form der

¹⁾ B-L § 35.

²⁾ Zu solchen indifferenten Formen, deren Charakter nicht eindeutig klar ist, vgl. z.B. auch das deutsche „*Halt !*“. Wollte man dazu ein Verbot bilden, müsste man dann nicht auch zu anderen Ausdrucksweisen greifen, weil es „so nicht geht“?

dritten Person beweist (ursprünglicher Verwendungsbereich die Sphäre des Seins), und den zweipoligen **ta-qtul* (ursprünglicher Verwendungsbereich die Sphäre des Geschehens vgl. oben § 21).

§ 72. Es ging uns darum, das Alter des Nominalsatztypus zu erweisen, wenngleich er als solcher oft nicht mehr gleich erkennbar ist. Dies war der Fall bei der sog. nominalen Apposition, die wir schon oben (§§ 64 ff.) erörterten. Es zeigte sich dort, dass die als nominale Apposition bezeichneten Adnominale (wie wir sie nennen wollen) auf die syntaktische Ausrichtung ihres nominalen oder pronominalen Leitworts, zu dem sie gehören, nicht eingehen, sondern nach Art eines casus pendens oder auch rectus, förmlich invariabel, sich behaupten. Dies legt die Vermutung nahe, dass diese Adnominale zunächst einen empfindlichen Mangel an Kongruenzgefühl an den Tag legen (iii 17, iv 6, xi 19). Dieses asyntaktische Verhalten der Adnominale wäre an sich nicht gerechtfertigt; wenn es trotzdem so üblich ist, müssen andere Gründe dafür massgebend sein.

§ 73. Wir glaubten diese in dem Umstand zu finden, dass hier Reste alter Nominalsätze vorliegen, die gewissermassen in Parenthese hinzutreten und sich einem Leitbegriff oder besser Leitelement angliedern, ohne sich aber deshalb syntaktisch nach diesem auszurichten. Die Adnominale haben zwar für das sprachliche Empfinden ihren Charakter als alte Nominalsätze (seien es nun einpolige oder zweipolige) aufgegeben, aber eine unverwischte Spur ihres ursprünglichen Eigenlebens in der Parenthese haben sie getreulich bewahrt: nämlich das, was uns heute als syntaktische Unbotmässigkeit bedünken möchte; ihre Insubordination unter präpositionale Elemente, denen ihr vorgeordneter Leitbegriff unterworfen ist, die uns aber unter Bedachtnahme auf den ursprünglichen Charakter dieser Adnominale nun nicht mehr befremdet.

Wir haben es auf Grund der angestellten Erwägungen für zweckmässig erachtet, diese sog. Apposition in den semitischen Sprachen nicht mehr als Apposition zu bezeichnen, sondern die schon von SCHLESINGER ¹⁾ angewandte, doch offenbar nicht eingebürgerte Bezeichnung Adnominal dafür zu verwenden, um ihre Herkunft aus dem alten (parenthetischen) Nominalsatz auch im Terminus noch anklingen zu lassen.

§ 74. In diesem Zusammenhang möchte ich auch solche Situatio-

¹⁾ SCHLESINGER, *Satzlehre* §§ 37 ff.

nen, wie sie z.B. in iii 19 vorliegen, neuerlich erwähnen. Wir hatten (§§ 5, 9) gerade in diesem Falle in **המלך** einen einpoligen Nominalsatz in der Funktion des Anrufs bzw. Ausrufs erblickt. Doch sind wir nicht unter allen Umständen dazu verhalten, hier einen Ausruf („Vokativ“) zu sehen. Nach dem, was uns die Betrachtung über den Adnominal gelehrt hat oder lehren konnte, steht es uns frei, darin auch den Fall eines Adnominals zu sehen, der sich syntaktisch seinem Korrektiv nicht unterwirft, weil, wie wir nunmehr wissen, diese Adnominalen ursprünglich parenthetische (einpelige) Nominalsätze sind, die sich ihre lose Parataxe bewahrt haben. Beide Auffassungen führen aber zur gleichen Grundanschauung, dem Nominalsatz, zurück, nur mit verschiedenen Funktionen, sei es als An- bzw. Ausruf, sei es als sozusagen prädiszierende Parenthese ¹⁾.

§ 75. Im Bereich der eigentlichen semitischen Sprachen lassen sich die einzelnen Kategorien des kategorialen Denkens sehr deutlich abheben, die durch Angabe der Oberbegriffs, der Gattung, als solche gekennzeichnet zu werden pflegen ²⁾. Ebenso lassen sich die oben (§ 67) aufgeführten Determinative nach Begriffsgruppen ordnen, die ähnliche Kategorien ergeben ³⁾.

§ 76. Es kam uns darauf an, zu zeigen, dass der Adnominal des Hebräischen z.T. als Niederschlag oder Reflex einer kategorisierenden Denkweise zu verstehen ist (Determinativstruktur), z.T. aber auf

¹⁾ Vgl. Adnominalen hinter Personalpronomen 'nt „du“ in den Sinai-Inschriften (ALBRIGHT in *BASOR* 110, 6-22, Nr. 349, Z. 1; Nr. 357, Z. 1; dort als „Vokative“ gefasst).

²⁾ BR §§ 136 ff.; G-K § 131; RECKENDORF, *Syntax* § 43; SCHLESINGER, *Satzlehre* § 50.

³⁾ Das kategoriale Denken ist auch anderweitig in der Gemeinschaft menschlichen Sprechens nachweisbar, bspw. in den Bantu-Sprachen. Hier beherrscht das kategoriale Prinzip Flexion und Syntax; und nicht allein das Nomen, sondern auch das Verbum ist dem Prinzip der „Klasse“ unterworfen (Menschen-, Baum-, Ding-, Tier-, Orts-, Begriffs-kategorie u.a.m. mit entsprechender „Vorsilbe“ am Nomen und entsprechender „Kennsilbe“ am Verbum), so z.B. im Kisuaheli, s. DELIUS-ROEHL, *Wegweiser in die Suaheli-Sprache* (1940). LANDSBERGER (*Islamica* 2, 365) lehnt eine solche Möglichkeit von kategorialem Denken im Akkadischen ab: „Sie (sc. die Gegenstandsbegriffe) sind nicht in Klassen eingeteilt etwa nach Art der afrikanischen Sprachen“; und weiter *ebd.* 366: „Eine durchgängige Ordnung durch Subsumierung der Art- und Gattungsbegriffe ist unbekannt“; und 367: „Beziehungslosigkeit der einzelnen Begriffe untereinander“; „Isoliertheit aller Begriffe“. Wohl aber zuerkennt LANDSBERGER *ebd.* 368 dem Sumerischen die Eigenheit des Inbeziehungsetzens der Begriffe („kombinierendes“ Sumerisch gegenüber „isolierendem“ Akkadisch); vgl. auch CHRISTIAN, *WZKM* 36, 197-202 (bes. 202 „Klassifizierung der Dinge der Umwelt“).

parenthetisch aufzufassende, einpolige Nominalsätze prädikativen Charakters zurückzuführen ist, die einen Rest ihres ursprünglichen Charakters in dem mangelnden Sinn für Koordinierung mit ihrem bestimmenden Leitbegriff noch verraten.

Die Struktur des semitischen Satzes scheint uns demnach nicht so festgefügt zu sein, wie sie etwa die strenge Koordinierung der einzelnen Satzglieder bspw. in den indogermanischen Sprachen aufzeigt. Das semitische Verbum nimmt bei weitem nicht diese zentrale Stellung im Satz ein, wie dies in den indogermanischen Sprachen der Fall ist. Das Schwergewicht liegt vielmehr auf den nominalen Formkategorien.

§ 77. In der Erforschung der Struktur der Sprache haben wir nicht allein von dem Stadium auszugehen, das uns die betreffende Sprache in ihren Denkmälern bietet, sondern ebenso wie wir auf morphologischem Gebiet von Lehn- und Fremdwörtern zu sprechen pflegen, ebenso müssen wir in struktureller Hinsicht (Syntax) mit Lehn- bzw. Fremdstruktur rechnen; sie wird sich naturgemäss langsamer bemerkbar machen, als etwa in der Morphologie die Lehn- und Fremdwörter, aber sie wird auch umso nachhaltiger den Sprachtypus beeinflussen und befruchten und sich behaupten. Als eine solche Lehn- bzw. Fremdstruktur wollte ich hier den Entwicklungsprozess vom stativ-nominalen zum aktiv-verbalen Sprachtypus erweisen; der Prozess wurde nicht abgeschlossen; und so finden wir beide Typen nebeneinander. BÜHLER¹⁾ weist auf verschiedene Bildungstypen hin und bringt als einen der möglichen Typen die höchst instruktive Ausdrucksweise: „der Donner sei der (jüngere?) Zwillings des Blitzes“ (gegenüber rein verbaler Auffassung u.zw. parataktisch: „zuerst blitzt es, dann donnert es“ oder hypotaktisch: „nachdem es geblitzt hat, donnert es“).

Das oben erwähnte Sohnmotiv (§ 68) ist als Ausdrucksweise, als charakteristische Komponente des stativ-nominalen Sprachtypus aufzufassen. Der nominale, stativ Typus hat daher auch wenig Neigung und auch keine Veranlagung zur Hypotaxe; diese eignet in hervorragendem Masse dem verbal-aktiven Typus, wo es darauf ankommt, zwei oder mehr Handlungen zueinander in ein bestimmtes Verhältnis (sei es als Ursache und Wirkung: kausal, oder als hysteronproteron: temporal oder als Absicht: final usf.) zu bringen²⁾. Der

¹⁾ *Sprachtheorie* 418.

²⁾ KUHR Kap. II §§ 2 ff.

stative Nominalsatztypus bedarf der Hypotaxe nicht: er enthält sie in anderem Sinne gewissermassen schon in nuce in sich; zumindest kann die Relation der Zeit wie der Ursache und der Folge bspw. durch das Sohnmotiv treffend und einfach ausgedrückt werden („*Sohn der Jahre*“, „*Sohn der Kraft*“, „*Sohn des Belial*“).

§ 78. Wir können daher so formulieren: der stative Nominalsatz-Typus ist der sprachliche Ausdruck des Denkens in Kategorien, der aktive Verbalsatz-Typus ist der sprachliche Ausdruck des Denkens in Aktionen (Haupt- und Nebenaktionen). Sprachstruktur ist Ausdruck der Struktur des Denkens und der Psyche eines Volkes. Durch Berührung, Kontakt mit anderen Sprachen werden sich die charakteristischen Züge nicht verlieren, sondern nur umso prägnanter herausstellen. Der Selbsterhaltungstrieb wird dadurch sinnvoll geweckt und gestärkt. Der Kontakt erst schafft die Reibungsflächen: er lässt Gemeinsamkeiten der Idiome rasch in Erscheinung treten und wird strukturelle Verschiedenheiten erst richtig in das geistige Blickfeld rücken, die vorerst und bislang gar nicht als charakteristisch erschienen waren. Die Morphologie wird auf Grund des Kontaktes weitgehende Angleichungen (Analogien) durchführen, neigt doch die Sprache selbst schon sehr stark zur Analogie, um bspw. ein stark formalistisches Flexionsschema einzurichten. In der Syntax verhält es sich anders: hier vollziehen sich gegenseitige Beeinflussungen lange nicht so schnell; die Sprache setzt sich mit neu einströmenden syntaktischen Eigenheiten auseinander, wird aber selten sich veranlasst sehen, auf Grund der „Kontaktwirkung“ eigene, nunmehr vielleicht unvorteilhaft anmutende Strukturzüge aufzugeben, sondern sie wird darangehen, diese vorteilhafter anzuwenden, vielleicht umzudeuten und ihnen eine neue Funktion zu geben (bspw. Entwicklung von Nominalsatz zu Adnominal als „Kontaktwirkung“ mit einer Sprachgemeinschaft, die über eine „syntaktische“ Apposition verfügte).

§ 79. Ich habe mit Absicht die „Kontaktwirkung“¹⁾ hier als Terminus zur Erklärung sprachbildender bzw. -umbildender Vorgänge von RÉVÉSZ herübergenommen, weil mir scheinen will, dass die von RÉVÉSZ begründete „Kontakttheorie“ brauchbar und folgerichtig nicht nur zur Erklärung und Deutung von „Ursprung und Vorgeschichte der Sprache“ überhaupt anzunehmen sei, sondern

¹⁾ RÉVÉSZ, *Ursprung* 110 ff.

dass diese auch ein Faktor ist, der fort und fort wirkt und immer dort wieder zu wirken einsetzt, wo eine Sprache mit einer anderen in Kontakt kommt. Daher bleibt und erhält sich die Sprache immer wandlungsfähig. Diese Anschauung der „Kontakttheorie“ scheint mir objektiv und neutral genug zu sein, um Fort- und Rückschritt, Entwicklung wie Verfall der Sprache gleichermassen zu kennzeichnen.

VII. ZUM WORTFOLGEPRINZIP ¹⁾

§ 80. Es ist schon früh erkannt und ausgesprochen worden, dass die semitischen Sprachen in der Wortfolge zwei Möglichkeiten haben: Nominalsatz, charakterisiert durch die Wortfolge Subjekt-Prädikat, Verbalsatz, charakterisiert durch die Wortfolge Prädikat-Subjekt; jedoch gibt es auf beiden Seiten Abweichungen, die sog. „Inversion“²⁾ so scheint z.B. כִּי (jedoch nicht immer) invertierende Kraft zu besitzen (iv 3, 14, 17, vi 22, viii 5 (wohl nicht in 20), 21 (?), 24, 30, ix 2, 18, 55 (?), xi 2, 18, (nicht in xii 3 !), xiii 5, 7, 16, 21, xiv 4, xv 11, xvi 17, (nicht in xvi 20), 25, xviii 14, 26, 28, xx 34, xxi 5 (?).

Eine andere Gruppe mit invertierter Wortfolge (hier ausserdem psychologisch bedingt³⁾) sind die Fragesätze (vgl. z.B. i 14, xi 12, xiii 12, xviii 23, 24). Die „Inversion“ ist eine alte Erscheinung, die in den ältesten Textteilen schon festgelegt ist (vgl. die zahlreichen Belege im Deboraliede, Kap. 5). Uns interessiert hier nur die Inversion in Nominalsatz.

§ 81. Für das Zustandekommen einer Inversion könnte man, abgesehen von psychologischen Motiven⁴⁾, folgende Gründe anführen: 1) Nominalsatz mit הִיּה als „Kopula“ (z.B. vii 8, ix 51, xii 2, xvii 13 u.ö.), worin הִיּה als Prädikat eines Verbalsatzes aufgefasst wurde; 2) Prädikat von solchen Verben, bei denen von Haus aus die finite Form (3. sing. „perf.“) (als Prädikat, *ḥabar* eines Verbalsatzes) formal identisch war mit dem Partizipium (als Prädikat, *ḥabar* eines Nominalsatzes) (z.B. xiii 6, xix 11 u.ö.); 3) Vorausnahme der in der

¹⁾ Kö 232, 234, 339-341; Br 92 ff.; 170 ff., 431 ff.; G-K 475, 366 (Anm. 2); RECKENDORF, *Syntax* §§ 4, 6, ausserdem Seite 3 (Anm. 2); KUHR 30 Anm. 3.

²⁾ Ich begnüge mich mit der Angabe der betreffenden Stellen: i 29, 30, 31, 33; ii 2, 3, 10, 15, 21; iii 5, 24, 26; iv 3, 16; v 4 (!), 5, 6, 13, 17, 29; vi 21, 28, 29, 31, 33, 34, 37; vii 2, 3, 4, 6, 8, 17; viii 23; ix 44; x 12; xi 1, 9, 23, 35, 39; xiv 4; xvi 5, 17, 23, 31; xvii 2, 6, 10; xviii 18, 22, 27; xix 22; xx 17, 32, 33, 34, 40, 48; xxi 1, 25.

³⁾ Vgl. Anm. 196.

⁴⁾ Br 93; dagegen SCHLESINGER, *Satzlehre* §§ 21, 22.

finiten Verbalform bereits enthaltenen Personsbezeichnung durch die separate Form des Personalpronomens (Deixis) zwecks besonderer Hervorhebung oder Gegenüberstellung; 4) Stilkunstmittel (Chiasmus); 5) Ausgleichung der Wortfolge bei Syndese von Nominalsatz und Verbsatz.

§ 82. Wie erklärt sich nun das Nebeneinander der Stellungstypen **qātāl-tā* und **ta-qtul*? Wir haben oben (§ 71) die zwei möglichen Typen des alten Nominalsatzes **qātāl-tā* und **ta-qtul(u)* kennengelernt und darauf hingewiesen, worin die verschiedene Abfolge der konstitutiven Elemente begründet ist, nämlich in dem auf die einfachste Formel gebrachten einpoligen und zweipoligen Nominalsatz. Im einpoligen Nominalsatz **qātāl-tā* fungiert das pronominale Element als „Kopula“, wie die Form der dritten Person beweist, in der das pronominale Element fehlt (**qātāl*). Dieser Typus eignet sich hervorragend zur Prädikation, sein Bedeutungsbereich liegt in der Seinssphäre ¹⁾. Der Bedeutungsbereich des zweipoligen Nominalsatzes **ta-qtul*, in dem das pronominale Element als *mubtada'* fungiert, liegt in der Geschehenssphäre. Unter diesem Gesichtspunkt können wir nunmehr das syntaktische Motiv der Prä- bzw. Suffigierung des pronominalen Elements am Komplex der finiten Verbalformen verstehen. Diese vorliegende „Inversion“ ist nur virtuell, da das pronominale Element zwei verschiedene Funktionen besitzt. Auf Grund der Zuweisung der für die zwei Nominalsatztypen zuständigen Bedeutungssphären wird es auch begreiflich, dass der Typus **(ʿal) ta-qtul* als verbaler Ausdruck des noch nicht tatsächlich Eintretenen, also Präsensisch-Futurischen, sowie des noch Ablaufenden, aber noch nicht Vollendeten, des Aorists, verwendet werden konnte, und dass andererseits der Typus **qātāl-tā* als verbaler Ausdruck des Zuständlichen (Urteil), Vollendeten, als Prädikativ fungiert. Zur Erhaltung bzw. Verschiebung der beiden ursprünglichen Typen des Verbalsystems in den semitischen Sprachen (besonders im Akkadischen und Hebräischen) vgl. BAUER-LEANDER ²⁾.

Nach den eben dargelegten Ausführungen über die Prä- bzw. Suffigierung des pronominalen Elements am Verbalkomplex findet LANDSBERGERS Feststellung (*Islamica* II, 359/360) „Alles Geschehen wird durch Vorsetzen, alles Sein durch Nachsetzen der pronominalen

¹⁾ Nominalsatzcharakter des Typus **qātāl-tā* schon von BERGSTRÄSSER, *Einführung* 11 erkannt.

²⁾ B-L 20 f., 273 ff., 301 ff., 312 ff.

Elemente gekennzeichnet" nicht bloss ihre Bestätigung, sondern auch ihre Erklärung; ich hoffe damit einen Weg gefunden zu haben, „die sogenannten Tempora des Hebräischen in ihrer Bedeutung zu erkennen" ¹⁾).

VIII. ZUSAMMENFASSUNG UND ERGEBNISSE

§ 83. Die vorliegende Untersuchung hat an Hand eines verhältnismässig kleinen Ausschnittes aus dem althebräischen Schrifttum zu zeigen versucht, in welcher Art und in welchen Entwicklungsstadien uns der einfache Nominalsatz entgegentreten kann. Vielfach konnten bloss Anregungen gegeben werden, die im einzelnen auch in anderen Epochen der althebräischen Literatur zu verfolgen und darzustellen wären. Ich glaube, dargelegt zu haben,

1) dass die sog. nominale Apposition, der Adnominal, auf Grund des mangelnden syntaktischen Koordinationsgefühls einen einpoligen (parenthetischen) Nominalsatz darstellt,

2) dass in der uns heute vielfach als Adnominal erscheinenden Koordinierung von Nomina ein System von Determinativen in missverständener Auslegung, Anwendung und Verallgemeinerung begegnet,

3) dass das Wortfolgeprinzip innerhalb des Satzes von Haus aus kein starres gewesen zu sein braucht, dass aber in den Nominalsatztypen, die zur Bildung der finiten Verbalformen dienten, die Abfolge der konstitutiven Elemente funktionell bedingt war,

4) dass das System der finiten Verbalformen nicht allein von morphologischer Seite her, sondern auch syntaktisch sich am besten und eindeutig als Kombination zweier alter Nominalsatztypen verstehen lässt, und endlich

5) dass die von BAUER-LEANDER ²⁾ auf Grund morphologischer Beobachtungen erschlossene Annäherung und Zusammengehörigkeit des Hebräischen mit dem Akkadischen sich nunmehr auch von der syntaktischen Seite her als glaubhaft und m.E. überzeugend erwiesen hat.

(abgeschlossen mit Dezember 1951)

¹⁾ LANDSBERGER, *Islamica* 2, 364; ferner CHRISTIAN, *ZDMG* NF 6, 248 f.; 257, Pkt. 1; 258, Pkt. 8; ders. *WZKM* 34, 265; BERGSTRÄSSER, *Einführung* 11; CHRISTIAN, *WZKM* 36, 207 („aktive" und „stative" Konjugation).

²⁾ B-L 6 ff.

LITERATUR

- AJSL: American Journal of Semitic Languages.*
Arch Or: Archiv Orientalní.
BASOR: Bulletin of the American Schools of Oriental Research.
 B(AUER)-L(EANDER): BAUER, H., P. LEANDER, *Historische Grammatik der hebräischen Sprache des Alten Testaments*, I., Halle 1922.
 BERGSTRÄSSER, *Gramm*: BERGSTRÄSSER, G., *Hebräische Grammatik*, Bd. II, *Verbum*, Leipzig 1929.
 BERGSTRÄSSER, *Einführung*: BERGSTRÄSSER, G., *Einführung in die semitischen Sprachen*, München 1928.
 BEZOLD, *Glossar*: BEZOLD, C., *Babylonisch-assyrisches Glossar*, Heidelberg 1926.
Bi Or: Bibliotheca Orientalis, Leiden 1944 ff.
 BÖHL, *Amarnabriefe*: BÖHL, F. M. TH., *Die Sprache der Amarnabriefe*, Leipzig 1909.
 BR(OCKELMANN): BROCKELMANN, C., *Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen*, II. Bd., *Syntax*, Berlin 1913.
 BRUGMANN, *KVglGr*: BRUGMANN, K., *Kurze vergleichende Grammatik der indogermanischen Sprachen*, Berlin-Leipzig 1922.
 BRUGMANN, *Syntax*: BRUGMANN, K., *Die Syntax des einfachen Satzes im Indogermanischen*, Berlin-Leipzig 1925.
 BÜHLER, *Sprachtheorie*: BÜHLER, K., *Sprachtheorie*, Jena 1934.
 COHEN, *Système verbale*: COHEN, M., *Le système verbale sémitique et l'expression du temps*, Paris 1924.
 DALMAN, *Aram Gr*: DALMAN, G., *Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch*, 2. Aufl., Leipzig 1905.
 DEIMEL, *Cod Ham*: DEIMEL, A., *Codex Hammurabi*, Rom 1930.
 DEIMEL, *Tempp sem Spr*: DEIMEL, A., *Die Entstehung der Tempora im Grundstamm der semitischen Sprachen (Orientalia 16, 87 ff.) (1925).*
 DEIMEL, *Tempp Akkad*: DEIMEL, A., *Die Entstehung der Tempora im Grundstamm des Akkadischen (Orientalia 20, 62 ff.) (1926).*
 DELBRÜCK, *Syntax*: DELBRÜCK, B., *Vergleichende Syntax der indogermanischen Sprachen*, 3 Teile, Strassburg 1893-1900.
 DELITZSCH, *Ass Gr*: DELITZSCH, FR., *Assyrische Grammatik*, 2. Aufl., Berlin 1906.
 DIRINGER: DIRINGER, D., *Le iscrizioni antico-ebraiche Palestinesi*, Firenze 1934.
 ERMAN, *Ägypt Gr*: ERMAN, A., *Neuägyptische Grammatik*, 2. Aufl., Leipzig 1933.
 FRIEDRICH, *Churrit*: FRIEDRICH, J., *Kleine Beiträge zur churritischen Grammatik (MVAeG 42/2) (1939).*
 FÜRST, *Wb*: FÜRST, J., *Hebräisches und chaldäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Leipzig 1876.
 GABELENTZ, *Sprachwissenschaft*: GABELENTZ, G. V. D., *Die Sprachwissenschaft*, Leipzig 1901.
 G-B: GESENIUS, W., F. BUHL, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, 17. Aufl. (unv. anastat. Neudruck), Leipzig 1921.
 G-K: GESENIUS, W., KAUTZSCH, *Hebräische Grammatik*, 28. Aufl., Leipzig 1909.
 HÖFNER, *ASA Gr*: HÖFNER, M., *Altägyptische Grammatik*, Leipzig 1943.
 JESPERSEN, *Sprache*: JESPERSEN, O., *Die Sprache, ihre Natur, Entwicklung und Entstehung*, Heidelberg 1925.
 KNUDTZON, *EA*: KNUDTZON, J. A., *Die El-Amarna-Tafeln*, 2 Teile, Leipzig 1915 (= VAB 2).
Ham Ges: KOHLER-KOSCHAKER-PEISER-UNGNAD, *Hammurabis Gesetz*, Leipzig 1904-1923.

- KÖHLER, (*Lexicon*): KÖHLER, L., W. BAUMGARTNER, *Lexicon in Veteris Testamenti libros*, Lfg. I-IX, Leiden 1948 ff.
- KÖ(NIG): KÖNIG, E., *Historisch-comparative Syntax der hebräischen Sprache*, Leipzig 1897.
- KÖNIG, *Wb*: KÖNIG, E., *Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament*, 2. u. 3. Aufl., Leipzig 1922.
- KUHR (*Hypotaxe*): KUHR, E., *Die Ausdrucksmittel der konjunktionslosen Hypotaxe in der ältesten hebräischen Prosa*, Leipzig 1929.
- LANDSBERGER, *Eigenbegrifflichkeit*: LANDSBERGER, B., *Die Eigenbegrifflichkeit der babylonischen Welt* (= *Islamica* 2 (1926) 355-372).
- LIDDELL-SCOTT: LIDDELL & SCOTT, *A Greek-English Lexikon*, Oxford 1925 ff.
- LIDZBARSKI, *Hdb.*: LIDZBARSKI, M., *Handbuch der nordsemitischen Epigraphik nebst ausgewählten Inschriften*, Weimar 1898.
- Eph*: LIDZBARSKI, M., *Ephemeris für semitische Epigraphik*, I-III, Giessen 1900-1915.
- MANDELKERN: MANDELKERN, S., *Veteris Testamenti Concordantiae Hebraicae atque Chaldaicae* ..., editio altera 1925.
- MVAeG: *Mitteilungen der Vorderasiatisch-Aegyptischen Gesellschaft*, Berlin.
- NOTH, *Personennamen*: NOTH, M., *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung*, Stuttgart 1928.
- OLZ: *Orientalische Literaturzeitung*.
- Orientalia*: *Orientalia, Commentarii de rebus Assyro-Babylonicis, Arabicis, Aegyptiacis*, etc., editi a Pontificio Instituto Biblico, Roma 1920 ss.
- RECKENDORF, (*Syntax*): RECKENDORF, H., *Arabische Syntax*, Heidelberg 1921.
- RÉVÉSZ, *Ursprung*: RÉVÉSZ, G., *Ursprung und Vorgeschichte der Sprache*, Bern 1946.
- RIES, *Satz*: RIES, J., *Was ist ein Satz?*, Prag 1931.
- RYCKMANS, *Gramm*: RYCKMANS, G., *Grammaire Accadienne*, Louvain 1947.
- SCHLESINGER, *Satzlehre*: SCHLESINGER, M., *Satzlehre der aramäischen Sprache des babylonischen Talmuds*, Leipzig 1928.
- SIEGFRIED-STADE: SIEGFRIED, C., B. STADE, *Hebräisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Leipzig 1893.
- STAMM, *Namengebung*: STAMM, J. J., *Die akkadische Namengebung* (= MVAeG 44), Leipzig 1939.
- TORCZYNER, *Sprachtypus*: TORCZYNER, H., *Die Entstehung des semitischen Sprachtypus*, Wien 1916.
- TRUMPP, *Ajrūmiyyab*: TRUMPP, E., *Einleitung in das Studium der arabischen Grammatiker: Die Ajrūmiyyab* ..., München 1876.
- WALDE-HOFMANN: WALDE-HOFMANN, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, 3. Aufl., Heidelberg 1938.
- WZKM: *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*.
- ZS: *Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete*.

TEXTAUSGABEN

- Biblia sacra*, editio Polyglotta Londinensis Briani Walton, 1654 ss.
- Biblia Hebraica*, ed. KITTEL, editio tertia, Stuttgart 1936.
- Prophetiae Chaldaicae*, ed. P. DE LAGARDE, Lipsiae 1872.
- The Old Testament in Greek* ..., edited by A. E. BROOKE & N. McLEAN, vol. I, part IV, Cambridge 1917.
- Biblia sacra iuxta Latinam vulgatam versionem* ... iussu Pii PP XI ..., IV, Romae MDCCCCXXXIX.

THE FIXATION IN WRITING OF VARIOUS PARTS OF THE PENTATEUCH

BY

A. MURTONEN

Helsinki

The study, the results of which are proposed here is incomplete, but because I must for certain reasons break it off for an indefinite time, I considered it better to publish the results arrived at up till now hoping that they will be of some use to others.

As we know, in the O.T. there have been used certain consonants, viz. ' , *h*, *w*, and *y* as so-called *matres lectionis* to show the colorit of the vowel of the consonant preceding such a vowel-consonant. Further, it is generally recognized that their use increases when we pass from older writings to younger ones. Ges-B remarks of many words that they have been written *plene* only in the Chronicles. The present writer has established that Amos makes the least use of the vowel-consonants among the Twelve Prophets while Jonah uses them more than any one else among them, the relation between Amos and Jonah being about 1 : 2, 2 (according to the principles given farther down).

Nobody, however, has dared build anything upon this fact. And it seems actually to be meaningless considering the long interval between the times the various books of the O.T. were fixed in writing and when the manuscripts preserved to us were written. Moreover, on the ground of the Dead Sea Scrolls we know that there has been a period during which in the manuscripts there have been used vowel-consonants much more than in the manuscripts preserved to us. The Samaritan Pentateuch seems to point in the same direction. On the other hand, LXX presupposes without doubt a *defective* writing in very many places where our manuscripts have the *plene* one, a feature which is common also to all the ancient Canaanitic inscriptions preserved to our time.

None of these objections, however, can be proved as absolutely tenable. To begin with the last argument, the slight use of the vowel-

consonants may be due to the hardness of the writing material: because they were not necessary for understanding the text, they were not used in order to lighten the work. As regards the Hebrew original of the LXX, their avoidance might be due to the circumstance that, as we know from the mention of Jerome, the manuscripts were often written sparing the space as much as possible in order that the volume would not grow too large in size. In Jerome's times it happened usually by means of reducing the size of the characters, but earlier, when the text had not yet been sanctified up to and including the characters, it might also be done by dropping out all the characters not necessarily needed. The Samaritan Pentateuch is, as we know ¹⁾, a popular edition of the original text. So we can regard its more copious use of the vowel-consonants as assisting in reading and understanding the text, especially because the Samaritans apparently lost the ability to understand Hebrew already relatively early ²⁾. The same is true of the Dead Sea scrolls ³⁾. As to the long interval between the writing of our manuscripts and of the original text, in the first place it might be referred to the careful conservation of the text about A.D. 100 proved by the small number of the differences between various manuscripts, especially in the Pentateuch where there appear no real variants at all. The text was fixed ca. A.D. 100 no doubt on the ground of the best manuscripts at one's disposal at that time. There is no real reason to deny the existence of the temple archive in Jerusalem—as we know, in Babylonia there were temple archives hundreds and thousands of years before. In such an archive there is naturally also the code of laws concerning the temple and cult exercised there, in Jerusalem at least the Pentateuch. A manuscript, even if it were written on papyrus, can, carefully conserved, reach an age of many hundred years—in the Vatican there are papyri of nearly an age of a thousand of years. If that be so, it is not surprising if a first copy of Ezra's or a contemporary manuscript of the Pentateuch was among the manuscripts upon which the Masoretic text of the Pentateuch was based ca. A.D. 100, and we can take for granted that there was a second or at least a third copy of it among them.

Further, it is most reasonable to suppose that a man copying a manuscript follows usually the original text if he has no particular

¹⁾ Cf P. KAHLE, *TSK* 88, (1915), p. 399 sqq.

²⁾ Cf. KAHLE, *op. cit.*, p. 405.

³⁾ KAHLE, *VT*, I (1951), p. 42 sq.

causes to alter it. Regarding the use of the vowel-consonants there is no such reason, because it might be presupposed that there was writing material sufficiently at disposal for the official manuscripts and that the copyists understood Hebrew without any difficulties. So it is quite possible that in our manuscripts there are—in general, of course—the same vowel-consonants as in the original manuscripts.

All this is, naturally, only hypothetical. No decisive evidence can be deduced from it, nor is it needed. The positive evidence will be deduced from the text itself.

The study is not based upon all the vowel-consonants, but only upon such ones in the use of which there appears a real variety in various parts of the O.T. Further, the apparently uniform groups of words must be etymologically proved as such before the vowel-consonants appearing in them can be taken into account in order that their equation can be regarded as justified. The word forms also, the origin of which has not been cleared up, must be left out of account. The same concerns the words and word forms appearing infrequently. After excluding them there remain the following eight groups: 1) the active participle in which there is an *o* arisen from an *a* (practically nearly exclusively the act. pt. of *Qal*), 2) the feminine plural, 3) the numerals 3 and 8, 4) the imperfect forms showing an *o* in a closed syllable the vowel being arisen from an original short *u*, 5) the verbal forms and nouns from roots showing in certain forms the *u*-augment in the forms the augment generally appears, 6) the particles *l(w)ʾ* and *ʾ(w)t* (in the forms in which the vowel *o* appears) and the verbs *b(w)ʾ* and *m(w)t* (except the inf. abs. which may be confused with the noun *mwʾt*) and also the nouns *bēkōr*, *maʾōz*, and *ʾarom* (these, however, only in the stories in which they appear written also *plene*), 7) the nouns containing an *o* arisen from an *a*, and 8) the constructed infinitives containing an *o* arisen from an originally short *u*.

Of these forms there appear in the various sources ¹⁾ and parts of the Pentateuch written *defective* and *plene*, resp.: J: 1279: 463, the relation being thus 2.724 : 1, E (except the Decalogue and the Book of Covenant): 461: 183 = 2.519: 1, Decalogue and Book of Covenant: 143 : 27 = 5.296 : 1, P (except the laws): 1747 : 716 = 2.340 : 1, the laws 1147 : 374 = 3.067 : 1, the additional stories in the second

¹⁾ The division of the Pentateuch into various sources follows that made by M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart 1948, including only the chapters and passages which N. with certainty regards as belonging to one of these sources.

half of Numbers: $222 : 89 = 2.494 : 1$, and D: $1265 : 564 = 2.243 : 1$.

Applying the principle that the usage of the vowel-consonants is increased in the course of time, it would seem that the Decalogue and the Book of Covenant have been written down much before the other parts of the Pentateuch, the Deuteronomy being youngest of all, but the matter is not so uncomplicated. The fortunes of various parts of various sources have not been absolutely proportional. Some stories have been preserved practically or absolutely intact when the various sources have been united, others have been supplied with material from other sources or outside them, and others have been combined with corresponding stories from other sources. Neither are the various parts of one and the same source written down about the same time. Considering all this, we get the following list:

J: a) The primaeval history. 1) The relatively intact and independent stories (Gen. ii 4b-iv 24, vi 5-8, vii-viii J, ix 20-27, xi 1-9): $87 : 41 = 2.122 : 1$. 2) Additions, small variants of stories appearing in other sources, etc. (Gen. x 8-19, 21, 25-30): $6 : 5 = 1.2 : 1$. 3) Remnants: $4 : 2 = 2 : 1$.

b) Stories of the Fathers. 1) (Gen. xii 10-20, xviii, xix 1-28, 30-38, xxiv, xxv 21-26a, 27-34, xxvi 1-25, 26-33, xxvii 1-45, xxix, xxxiv, xxxviii, xxxix, xlv, xlvii 13-26) $359 : 130 = 2.762 : 1$. 2) (Gen. xiii 14-18, xv 7-12, 17-21, xxii 20-24, xxviii 10, 11a, 13-16, 19, xlv 16-24) $30 : 11 = 2.727 : 1$. 3) $218 : 99 = 2.202 : 1$.

c) Exodus and the Sinai period. 1) (Ex. i 8-12, 22, ii 1-23a<, v-vi 1, xvii 8-16, xxxiv, Numb. x 29-35, xi, xii) $192 : 39 = 4.923 : 1$. 2) (Ex. iv 19, 20a, 24-31, viii 16-28, ix 1-7, 13-35, x, xiv 1-8, xxxii 25-35) $110 : 29 = 3.793 : 1$. 3) $132 : 40 = 3.300 : 1$.

d) The period before Eisdodus. 1) (Numb. xiv 1b, 4, 11-25, 39-45, xvi 1b, 2a<, 12-15, 25, 26, 27b-34, xx 22a, xxi 4b<<-9, xxiii 28, xxiv) $76 : 24 = 3.167 : 1$. 2) (Numb. xiii 17b-20, 22-24, 27-32, xxv 1-5, xxxii 39-42) $18 : 18 = 1 : 1$. 3) $47 : 25 = 1.880 : 1$.

E: b) 1) (Gen. xx 1b-18, xxi 22-34, xxii 1-19, xlviii 1, 2, 8-22, l 15-26) $82 : 16 = 5.125 : 1$. 2) (Gen. xxi 8-21, xxviii 11b<-d<, 12, 17, 18, 20-22, xxxi 2, 4-16, xxxvii 22-24, 28a<, 29-36, xl 2, 3a<, 4, 5a, 6-15a, 16-23, xlvii 7-12) $67 : 25 = 2.680 : 1$. 3) $165 : 103 = 1.602 : 1$.

c) 1) (Ex. xviii) $38 : 14 = 2.714 : 1$. 2) (Ex. xix 3a, 16b<-d<, 17, 19, xx 1, 18-21, xxiv 1, 2, 9-11) $15 : 4 = 3.750 : 1$. 3) $21 : 12 = 1.750 : 1$.

d) 1) (Numb. xx 14-18, 21, xxi 21-35, xxiii 1-27, 29, 30) $64 : 5 = 12.800 : 1$. 2) (is lacking). 3) $9 : 4 = 2.250 : 1$.

Decalogue and Book of Covenant (entirely c 1): $143 : 27 = 5.296 : 1$.

P: a) 1) (Gen. i 1-ii 4a, vi 9-ix 29 P) $68 : 38 = 1.789 : 1$. 2) (is lacking). 3) $56 : 98 = 0.571 : 1$.

b) 1) (Gen. xvii, xxiii) $45 : 14 = 3.214 : 1$. 2) (Gen. xii 4b, 5, xiii 6, 11b, 12ab<, xix 29, xvi 1a, 3, 15, 16, xxi 1b-5, xxv 7-11a, 12-17, xxvi 34, 35, xxvii 46-xxviii 9, xxxv 9-13a, 15, 22b-29, xxxvi 1-14, xli 46a, xlv 6-27, xlvii 27b, 28, xlviii 3-6, xlix 1a, 29-33, l 12, 13) $58 : 29 = 2 : 1$. 3) $5 : 5 = 1 : 1$.

c) 1) (Ex. vi 2-13, xxv-xxxi, xxxvi-xl, Lev. viii-x, xvi, Numb. i-iv, vii, viii 5-26, ix, x 1-28, xvii-xviii) $1227 : 427 = 2.874 : 1$. 2) (Ex. i 1-7, 13, 14, ii 23b<c-25, vi 14-27, 28-vii 13, vii 19-xxiv 18 P) $157 : 49 = 3.204 : 1$. 3) (is lacking).

d) 1) (Numb. xx 1a<c-13, 22b-29, xxvii 12-23, xxxi) $80 : 34 = 2.353 : 1$. 2) (Numb. xiii 17a, 21, 25, 26, 32, 33, xiv 1a, 2, 3, 5-10, 26-38, xvi 1a, 2b<c-11, 16-24, 27a, 35, Deut. xxxiv 7-9) $46 : 19 = 2.421 : 1$. 3) $5 : 3 = 1.667 : 1$.

Laws (practically c 1): $1147 : 374 = 3.067 : 1$.

Additional stories in the second half of Numb. (entirely d)).

1) (Numb. xxvi, xxvii 1-11, xxxiii, xxxiv, xxxv, xxxvi) $187 : 75 = 2.493 : 1$. 2) (Numb. xxv 6-18) $9 : 6 = 1.500 : 1$. 3) (Numb. xxxii 2-15, 17-38) $26 : 8 = 3.250 : 1$.

D: 1) Historical background (Deut. i-iv, xxix-xxxi, xxxiv 1b-6, 10-12): $294 : 134 = 2.194 : 1$. 2) Cohortations (Deut. v-xi): $302 : 100 = 3.020 : 1$. 3) Commandments (Deut. xii-xxvi): $503 : 207 = 2.430 : 1$. 4) Blessings and curses (Deut. xxvii-xxviii): $100 : 68 = 1.471 : 1$. 5) Poetical additions (Deut. xxxii-xxxiii): $66 : 55 = 1.200 : 1$.

Some further numbers: Decalogue and the Book of Covenant differ strongly from one another. The numbers are: Dec.: $27 : 2 = 13.500 : 1$, BC $116 : 25 = 4.640 : 1$. The Holiness Code also differs remarkably from the rest of the laws incorporated into the Priestly Code, the numbers being as follows: H (Lev. xvii-xxvi): $499 : 162 = 3.080 : 1$ and the rest (Lev. i-vii, xi-xv, xxvii, Numb. v, vi, viii 1-4): $474 : 170 = 2.788 : 1$, and the same is true of the three further groups of laws added into the second part of Numbers, viz. Numb. xv: $58 : 8 = 7.250 : 1$, Numb. xix : $21 : 13 = 1.615 : 1$, and Numb. xxviii-xxx: $95 : 21 = 4.524 : 1$. That these laws were not incorporated into the Priestly Code before its uniting with JED seems to be proved

by the circumstance that they have not been connected with their natural background, the Sinai period.

So, if we leave D out of account for the present, the fixation in writing of the other parts of the Pentateuch seems to have followed in the following order: 1) The Decalogue, 2) the stories of E of the period before Eisodus, 3) the laws of Numb. xv, 4) the stories of E of the Fathers, 5) (nearly contemporary to 4)) the story of Exodus etc. in J, 6) the Book of Covenant and Numb. xxviii-xxx, 7) a new edition of the J stories of Exodus etc. with Elohist additions, 8) the Holiness Code and beginning about the same time under a longer period a new edition of the parts of Pentateuch already written down with incorporating of new material into it perhaps in the following order: the J stories of the period before Eisodus, the P stories of the Fathers and of Exodus etc. with additions, the E story of Jethro's visit, and the laws incorporated in P. The apparently greater age of the P additions to the stories of Exodus in comparison with the independent P stories of the same period may be due to the influence of the still older JE stories. 9) The final edition of the Pentateuch with addition of the J and P stories of the *primaeva* history, the additional stories in the second part of Numbers perhaps with incorporating of the laws Numb. xv, xxviii-xxx already written down and surely Numb. xix. 10) Later alterations of individual stories, e.g. Gen. v proved also by Samaritanus and LXX with its abundant use of vowel-consonants. It is probable that this order constructed exclusively on the ground of the use of the vowel-consonants does not hold good in every single detail, especially as regards shorter sections, but in the main features it seems to be valid, because in all the important points it agrees with the results of the most eminent representatives of the literary criticism arrived at from quite other premises and applying quite different methods.

Deuteronomy, however, seems to cause some difficulties, at least at the first sight. The commandments (capp. xii-xxvi) are usually regarded, at least for the most part, as the oldest material in it, while the present study seems to show that the cohortations in the capp. v-xi are considerably older. It need not, however, be so. It is quite possible that in the commandments there is plenty of old material, but the chapters have been revised and interpolated so many times that the age of the original text does not appear in the writing, a supposition which agrees completely with the results of literary criticism and with the fact that, as the numbers above (p. 4 sqq.) show, the

most revised passages also use the vowel-consonants most frequently. It is also easy to understand, why just the commandments have been most revised: in order to bring D in harmony with P. There is no such reason why the cohortations would have needed such a revision. Therefore it is quite natural that the commandments of D seem to be little younger than the bulk of P, while the cohortations seem to be about the age of the Holiness Code. The historical background, if we leave cap. xxxi which contains much younger material out of account, seems in its present shape to be of about the age of the present form of the commandments (the numbers: $261 : 106 = 2.462 : 1$). The blessings and curses seem to be still younger—as we know, it is possible that they have been revised after the schism with the Samaritans. The poetical additions in capp. xxxii-xxxiii seem to be youngest of all, but it may in part be due to the fact that also the Hebrew poetry makes use of unusual words which demand a more frequent use of the vowel-consonants than the usual prose text in order that its proper meaning could be understood, especially because the rhythm also often causes some exceptions from the ordinary grammatical rules. Cap. xxxi the latter part of which contains an introduction to Moses' song in cap. xxxii seems to be about the same time (the numbers: $33 : 28 = 1.179 : 1$). The time of uniting D with JE cannot be defined with certainty on the ground of its usage of the vowel consonants.

At last mention must be made of the appearance of the 'so-called *nûn archaisticum*. It has been used frequently in JE (including Dec. and BC), especially in the stories of Exodus and the Sinai period, in D (mainly in the first half) somewhat less frequently, four times in the independent story Numb. xxxii 2-15, 17-38, but never in the Priestly Code, nor in the laws. We establish that its appearance corroborates the results arrived at above beside which it shows that D must be older than P, but younger than the oldest parts of JE.

It is clear that the method cannot be used independently, but as an auxiliary method it is more objective than any of those previously used. As a proof of this it can be mentioned that also my own view of the origin and composition of the Pentateuch was thoroughly altered on its account. When I started with my study, my point of view was somewhere between those of the apologists and the Uppsala school. My present position can be seen above. Neither can the method be used in quite short sections (as e.g. Psalms), and in the other parts of

the O.T. the results may not be as reliable as in the Pentateuch, owing to the less careful conservation of the text, and even if also there the other results be proved as incorrect, it must in any case be regarded as certain that the Pentateuch was not entirely compiled from oral traditions after the exile.

EZEKIEL RESEARCH SINCE 1943

BY

WILLIAM A. IRWIN

Dallas, Texas

In *The Problem of Ezekiel*¹⁾ I traced the course of Ezekiel research to the date of writing. It was a survey which even adverse reviewers admitted to be good²⁾; it did not, however, aim at comprehensiveness but only at including what was significant. The present sketch is, then, merely a continuation of the other, now nine years out of date.

Notwithstanding its beginning at the depth of the war years, when scholarly work was seriously impeded, the period indicated in the title has witnessed a marked and growing activity such as to indicate that the Book of Ezekiel now stands well to the fore among the problems of contemporary Old Testament scholarship. However, a consensus on even larger issues has not yet emerged, for the three historic types of answer, which may be called the traditional, the pseudepigraphic, and the analytical, have all been represented. Yet closer study will, I believe, reveal significant trends permeating this seeming chaos.

In point of time the first major work was that of MESSEL. Apart from its indisputable keenness and the essential soundness of many of his insights, his book is notable in that it represents two of the types of solution of the problem. MESSEL³⁾ believes that Ezekiel lived and worked in Palestine about 400 B.C. In this his position is like that of TORREY, whom for some undisclosed reason he never mentions. Yet the similarity is superficial, for MESSEL accepts the reality of the prophet Ezekiel; hence though he represents, he does not exemplify the pseudepigraphic school; his innovation is merely to remove the prophet to a later period. It will be observed, however,

¹⁾ University of Chicago Press, 1943.

²⁾ E.g., VAN DEN BORN in *Bibliotheca Orientalis* 4 (1947), p. 120; PFEIFFER in *Review of Religion* (1944), p. 387.

³⁾ NILS MESSEL, *Ezechielfragen*, Oslo, 1945.

that he believes in Ezekiel's Palestinian locale. He believes also that the book is composite, thus ranging himself with the steadily growing group of scholars who, since HERRMANN and HÖLSCHER, recognize the basic problem to be that of critical analysis.

In 1943 WHEELER ROBINSON gave a course of lectures on Ezekiel in Oxford University, which then were published posthumously in 1948 ¹). As a work of criticism it is extremely light. ROBINSON does little more than sketch very hastily some of the developments in Ezekiel research, and then "provisionally" take sides essentially with BERTHOLET. He believes that Ezekiel prophesied in both Palestine and Babylonia. Chapters xl-xlvi are his, but with secondary material intruded. Also "we may suppose that Ezekiel in Babylon gathered up his Judean prophecies when in Babylon and gave them a new application. In any case, as indeed for all the prophets, we must allow for the possibility of later additions . . . We have no need to raise difficult psychical theories as to Ezekiel's telepathy and clairvoyance" ²). These conclusions are interesting, and in some regards gratifying. But the treatment gives little ground for believing that if he had been granted time and energy for a major study, ROBINSON would have made a significant contribution to the problem.

Of greater importance is the treatment by AAGE BENTZEN. He states boldly that "we have come to a point in the history of research which has been reached in most of the other books. Its authenticity has been given up". The solution of the problem, he believes, is to be found in "a complex of prophetic words by the prophet-master Ezekiel, transmitted orally and at length in writing. But alongside this we have . . . complexes of prose sermons, probably also based on words of the prophet, but transformed under the influence of disciples . . . at length then edited before 516. For the book cannot presuppose the completion of the second temple" ³). Thus it is apparent that he accepts chapters xl-xlvi as an original part of the book. He inclines toward the view that Ezekiel returned to Jerusalem "after his vocation in 593"; but concludes that the problem cannot be solved completely. "To a great extent the question is one of right or wrong interpretation of certain passages". Perhaps one may

¹) *Two Hebrew Prophets*, edited by ERNEST A. PAYNE, London, Lutterworth Press.

²) *Op. cit.*, p. 78.

³) AAGE BENTZEN, *Introduction to the Old Testament*, Copenhagen, 1948, vol. ii, pp. 122-129.

comment that it is entirely so. Similar are the views of H. H. ROWLEY. He notes, evidently with approval, that there is "a widespread disposition to find some Palestinian matter in the genuine work of Ezekiel, and a general recognition that there is secondary matter in the book . . . It is doubtful if chapters xl-xlvi should be transferred bodily to another . . . (it) is doubtful if the book should be regarded as coming in its present form from a time anything like so early as the period of the exile"¹). It is unfortunate that none of these scholars argued his position. We concede readily that they had weighty reasons for their views, but as matters stand, they have given only opinions, when the situation cries aloud for assembling of evidence and for close-knit argument.

This deficiency does not, however, pertain to the work of GEORG FOHRER²); the major defect of his published results is that he covers only one aspect of the complex problem, although considerable can be further deduced as to this total position. Apparently he also believes there is a genuine nucleus in chapters xl-xlvi. He recognizes the poetic character of Ezekiel's oracles, but it is not clear whether he admits some prose may be genuine as well. In his recovered poetry two-stress meter is prominent. The original oracles were written—not merely uttered—by Ezekiel himself, but the present book is the result of a process of redaction which, it would seem, provided its systematic organization and its chronological scheme. As well, it was the occasion of a great number of glosses. To them FOHRER gives detailed study, classifying them into six major divisions and a large number of sub-sections. Their proportion in the total of the book he does not state; but apparently it was not high, for chapter v, which he uses for illustration, has, he says, a greater number than any other. However, his results here are interesting. In a chapter of seventeen verses he finds genuine material in only eight, and this ranges in bulk all the way from the entirety of vs. 1 to only five words in vs. 14: all told considerably less than half the chapter. The interesting and significant feature of his results is that he finds original poetic material scattered through a bulk of prose glossing, to be recovered then only by a process of elimination of the glosses through astute recognition.

Mention should here be made also of the work of H. G. MAY and of

¹) H. H. ROWLEY, *The Growth of the Old Testament*, London, 1950, pp. 104-7. Cf. too the note in his *The Biblical Doctrine of Election*, London, 1950, p. 101.

²) GEORG FOHRER, *Die Glossen im Buche Ezechiel*, ZAW 63 (1951), pp. 33-53.

KURT KUHL, neither of which I have seen at the time of writing. MAY has written the commentary on Ezekiel for the *Interpreter's Bible* series, but it will not appear for some years. I know nothing of the details of his treatment, but understand that he is fully within the analytical school. KUHL has written for the *Theologische Rundschau* a historic survey of Ezekiel research, in continuation of his earlier account ¹). In personal letters he had made clear that he recognizes the secondary origin of a considerable bulk of the book. Of his further position I know only that he gives some qualified assent to my position, though holding that I was too drastic. In particular he believes that considerable of the *laken* material can be retained for Ezekiel.

Attention must be drawn as well to the long and penetrating review by LOUISE PETTIBONE SMITH ²), in the course of which she says, "Certainly parts of the book of Ezekiel are prose and parts are metrical, and some of the prose is in the nature of a commentary on the poetry. So much is established. . . . The later material also provides detailed explanations and explicit ethical emphasis much in the manner of the prophetic Targums. Both explanations and ethical application often betray their secondary character by their false or artificial relation to the context. . . . The book therefore provides an unequalled view of the process by which Judaism of the early Christian era was developed. It is this late material which gives the book of Ezekiel its superficial unity. . . . There is no inherent improbability in the theory that insertions were made in the prophetic books as late as 135 B.C. The question is one to be decided on evidence, not from *a priori* assumptions". The passage takes on special significance by virtue of the fact that Dr. SMITH is engaged in a full-length study of the Book of Ezekiel, the temper of which may perhaps be anticipated from her review.

The third line of treatment of the book, the traditional view that it is entirely, or almost so, the work of the prophet Ezekiel, has been advocated by CECIL J. MULLO WEIR, by CARL GORDON HOWIE, and by the two Catholic scholars, P. AUVRAY and A. VAN DEN BORN. None of these, however, has been so faithful to the tradition as EDWARD J. YOUNG, who holds that "the so-called problems of the book are best solved upon the basis of the traditional view, namely

¹) Zur Geschichte der Hesekiel-Forschung, *Theol. Rundschau*, 5 (1935), pp. 92-118. (KUHL's further discussion has now appeared, *ib.* 20 (1952), pp. 1-26. It is a very comprehensive and careful study).

²) *JBL*, 68 (1949), pp. 384-89.

that Ezekiel himself composed the entire book" ¹⁾. Unfortunately he provides no support for his interesting theory, so that here we can do no more than list it as a current opinion. How close WEIR stands to the same position is not clear, for he says only that the book is "substantially" from Ezekiel. WEIR's article ²⁾ aims at demonstrating that Ezekiel began and carried on his work in Babylonia, just as tradition asserts. He marshals twelve arguments, from the first part of the book, offers some considerations on chapters xviii and xxxiii, and deals briefly with the rest on the ground that "the remaining chapters... (a) xxv-xxxii and xxxv... and (b) xxxiii-xxxiv, xxxvi-xlvi, which are generally admitted to date after 586 B.C., have no bearing on the question where the earlier chapters were uttered". WEIR's arguments are of differing cogency; some would be impressive if only he had demonstrated his initial assumption that "critics are now virtually agreed that the Book of Ezekiel is substantially from the hand of one author who was well acquainted with events in Western Asia between 593 and c. 570 B.C. and knew nothing of later events". But in view of the facts surveyed above the claim could not have been demonstrated; it is an astonishing assertion. WEIR has permitted himself to be unduly impressed with the work of HOWIE; he cites no other that might lend support to his position. His whole case falls through the near-unanimity of critics that the book contains much spurious material; for until this has been identified with reasonable dependability, no one can say whether WEIR is basing his arguments on the work of Ezekiel or of some later commentator or scribe. Further, his contention that Ezekiel was in Babylonia through the reign of Zedekiah runs foul of very cogent evidence that he was in Jerusalem just a few days before its capture.

The remarkable aspect of the views of the two Catholic scholars is that they believe Ezekiel worked in Jerusalem until its capture

¹⁾ EDWARD J. YOUNG, *An Introduction to the Old Testament*, Grand Rapids, 1949, p. 237. Presumably this is the place to mention also the 8th edition of SELIN's *Einleitung in das alte Testament*, edited by L. ROST (Heidelberg, Quelle & Meyer, 1950), for it admits very slight deviation from the traditional line. Ezekiel's work was all done in Babylonia. A post-exilic editor inserted much that falls after 586 B.C.: e.g. xi 14-21, xiii, xiv 1-11, xvii 22-24, xx 33-44, xxii 23-31, and composed iii 16-21, xvi 45-63, xxiii 36-49; chapter xxxviii is genuine, as also chapter xxxix though with vss. 9-16, 25-29 intruded. In chapters xl-xlvi it is doubtful that the following are from Ezekiel: xliii 13-27, xlv 20-31, xlv 11-15, xlvii 11, 13-15, xlviii 13, xlviii 34.

²⁾ CECIL J. MULLO WEIR, *Aspects of the Book of Ezekiel*. VT, 2 (1952), pp. 97-112.

in 586 B.C. ¹⁾ VAN DEN BORN believes that a few passages in the book have been displaced, notably the vision of the throne chariot in chapter i, which belongs properly before chapter xliii; he considers that iii 10-11; xi 24-25 are foreign intrusions in the text; and some later redactor has made insertions in xii 11, xxiv 21, xxxiii 21 and xl 13. With this analysis AUVRAY is in approximate agreement. It is then with the resultant text that they work. However much one may welcome their support of the growing recognition that Ezekiel began his ministry in Jerusalem, it must be pointed out that their position is far from convincing. They have advanced no cogent evidence for their deletions from the text; still worse they have not argued, but merely assumed, the originality of the remainder. They have given us an illustration of the method that is far too frequent in Old Testament criticism, that of presenting a plausible story as final evidence in a case, when in reality it is not evidence at all ²⁾.

HOWIE ³⁾, too, seeks to do some shifting, but not of chapter i, which instead he wants to emend. He overlaps with AUVRAY and VAN DEN BORN only in suspicion of xxxiii 21, which with vs. 22 he wants to insert in chapter xxiv after vs. 27, bringing vs. 24 down to follow. Apart from these slight changes the book is for him entirely the work of Ezekiel. But of evidence for these views he gives nothing at all, except that they fit his general theory. Yet HOWIE's argument for a Babylonian locale—exactly the opposite of the Catholic scholars' view, it will be observed—is more serious. And certainly we must attach considerable importance to his main enterprise, since after the many notable departures from the tradition it is of high value to have it championed in this fashion. With his success or failure other investigators may set their course.

His argument consists first of a critical examination of the reasons commonly advanced for starting Ezekiel's work in Jerusalem. Yet it will be apparent that even though we concede him high success—and his considerations are cogent—nonetheless he falls

¹⁾ A. VAN DEN BORN, *De Historische Situatie van Ezechiels Prophetie*, Louvain, 1947; P. AUVRAY, *Le problème historique d'Ezéchiél*, *RB*, 55 (1948), du livre pp. 503-519. Cf. his *Ezéchiél*, Paris, 1947, which is, however, a popular treatment with no critical argument.

²⁾ AUVRAY indicates his intention to publish a commentary. It is hoped that in it he will obviate this criticism by giving a full and careful argument for his textual views.

³⁾ CARL GORDON HOWIE, *The Date and Composition of Ezekiel*, Philadelphia, Society of Biblical Literature, 1950.

short of his objective; for it is entirely possible that nobody has found the real evidence or that it has been lost; yet Ezekiel could still have been in Palestine. What was required was a free search for every conceivable indication of such location. Failing to discover any, he would even so not have proved his point, but at least he would have put the onus on dissenters. As matters stand there is at least one passage which I believe to be genuine—and HOWIE does not dissent—which could on any reasonable view have been composed only in Jerusalem just a few days at most before the fall of the city. But HOWIE evades this by a theory that the passage described the siege of 597 B.C.¹⁾, notwithstanding our sources imply that this was of short duration, and the city was not reduced to extreme conditions.

HOWIE's second line of argument is also logically fallacious; it is to single out passages which he believes indicate Babylonian environment. Let us again suppose that his use of these is sound—and I digress only to comment that his errors are unclear—he would then have done no more than show that these passages, along with perhaps some attached context, were composed in Babylonia. But what weight has this? Everyone admits the reality of a Babylonian redaction of the book. Until he demonstrates that his chosen passages mean more than this, HOWIE's conclusions are of no significance. In short, the whole contention falls, through lack of a sound methodology. We are just where we were.

By virtue of its circumstance of publication and the eminence of its author, attention must be given to EISSFELDT's survey of recent Ezekiel research²⁾. Yet we must admit that it makes little contribution to the matter in hand. It does not appear that EISSFELDT has notably changed his position since his *Einleitung* in which, it will be recalled, he stood for an essential genuineness of our Book of Ezekiel, although admitting it had gone through a complicated process of assembly out of two or three different elements, and later was expanded with considerable secondary matter. For one sentence in his current essay, however, we may be grateful; he says, "The literary questions must be settled first as such, and only after their solution can we form an historical reconstruction". There he enunciates a principle that provides the only approach to sound work in this field³⁾.

¹⁾ *Op. cit.*, p. 17.

²⁾ In *The Old Testament and Modern Study*, H. H. ROWLEY, editor, Oxford, 1951, pp. 153-58

³⁾ Mention should also be made of ROBERT GORDIS, *The Book of Ezekiel* in

A few cautious conclusions may be drawn from the work of these years. There has been a notable movement toward recognition of Ezekiel's presence in Jerusalem through part or all of the reign of Zedekiah. Against it only HOWIE, YOUNG, ROST and WEIR have entered the lists. We may consider that this is now the dominant view. On other matters the results are less clear. Everybody, except YOUNG and perhaps WEIR, admits the presence of spurious matter in the book; but for the Catholic scholars and HOWIE the total is so meager that they also may be regarded as standing for the genuineness of our present book. Otherwise, it would appear, the trend has set in bread and deep to admit that our Book of Ezekiel is composite. Beyond question chapters xl-xlvi are generally held to contain a genuine nucleus. It is believed also that the dates in the book are original, and there is some mood of accepting the view that the famous "thirtieth year" is to be brought into the same scheme by means of transfer to a later position in the book.

It is distinct progress. Yet, as in 1943, one must note its meager limits. As soon as one pushes beyond the general admission of spurious matter in the book, and seeks to identify it, he is at once plunged into confusion and chaos not one whit relieved through these years. Still worse, there is no clearly emerging recognition of a sound method by which to assault this prime problem. Every scholar goes his own way, and according to his private predilection chooses what is genuine and what is secondary in the book; and the figure and work of Ezekiel still dwell in thick darkness.

Yet the difficulty is not so much a lack of principles by which to analyse the book as a failure to employ those already respected and tested through the whole period of modern critical study of the Old Testament. It is, I believe, freely admitted that recognition of a writer's work and of its differences from others' is not a matter of catch words and rules of thumb, but simply of familiarity with

Contemporary Criticism, *The Jewish Review*, 4 (1946), pp. 57-77, and MICHAEL J. GRUENTHNER, Recent Theories about Ezekiel, *Carb. Bibl. Qu.* 7 (1945), pp. 438-46. But both are primarily criticisms of my work; hence see below. Of little bearing on the central problem are EDWIN C. BROOME, Jr., Ezekiel's Abnormal Personality, *JBL*, 65 (1946), pp. 277-92; JOHN W. WEVERS, Evidence of the Text of the John H. Scheide Papyri for the Translation of the Status Constructus in Ezekiel, *JBL*, 70 (1951), pp. 211-16; and G. R. DRIVER, Ezekiel's Inaugural Vision, *VT*, 1 (1951), pp. 60-62. More relevant is JACK FINEGAN, The Chronology of Ezekiel, *JBL*, 69 (1950), pp. 61-66, NORMAN H. SNAITH, The Dates in Ezekiel, *Expos. Times*, 1948, pp. 315-16.

the author. All that is dependable is subsumed under this simple principle, a knowledge of his time and circumstances, familiarity with his ideas, his modes of thought, and his habits of expression. These, and these alone are our guides. They are not infallible; they demand the most careful discrimination, caution, and reserve in their application, and a wide leeway of uncertainty in outcome. Yet the Old Testament critic, realizing as he does that his concerns are not with proofs but with the highest attainable probability, will rest content that here he has a tool which can produce respectable results ¹). I believe that in enunciating these principles I shall have the concurrence of every Old Testament scholar. As a matter of fact these are precisely the principles that are employed in the study of the other prophetic books, although because of the diversity of these from Ezekiel the critic is commonly not conscious of his methods.

But how is one to establish familiarity with an author as elusive as Ezekiel, whose genuine utterances are so overlaid with later accretions that not a single scholar has succeeded in convincing his colleagues of the finality of his analysis of so much as one passage? It was in answer to this question that I drew attention to the features of the short chapter xv; it provides exactly what we need for a cautious, but safe, point of departure. Then presently we become aware that the two types of material evident in this chapter recur in many others. Their diversity is such as to foster the conviction that one at least of them is spurious.

A number of scholars have expressed with varying emphasis their conviction that in my treatment of chapter xv I am wrong. Some are mildly amusing, as WHEELER ROBINSON who bases his rival interpretation on a misreading of the clear statement of the chapter ²), or as PHYTHIAN-ADAMS who scoffs at my interpretation then gives essentially the same himself, diverging only in the final point ³). I do not include, however, in this catalogue of objectors, CARL GORDON HOWIE, for instead he agrees with me—although doubtless he hasn't known it until this minute! He speaks with utter disdain

¹) A number of my critics made sport of my having called for a set of "new tools" and then myself merely employing this old one. They failed to add that as far as criticism of Ezekiel goes, this is a new tool. They overlooked also my alternative "or a sharpening of the old ones" (*op. cit.*, p. 29), as well as the fact that in my analysis of chapter 15 I provided exactly this "sharpening". See below.

²) *JThS*, 45 (1944), p. 212.

³) *Church Quarterly Review*, 138 (1944), p. 240.

of everything I did, and in particular of my results at this point, then goes on to say relevant to the two universally recognized sections of this chapter, "throughout the ages men of vision have been breathing new life into old forms and giving new interpretations to old figures" ¹⁾. Under the circumstances this can mean only that vs. 1-5 are the "old figure" and vs. 6-8 the "new interpretation". Precisely my view! HOWIE could not have agreed more fully with me if he had set out dogmatically to do so. So it will be observed my present effort is to defend HOWIE against all comers!

One of the clearest and at the same time most compact statements of dissent is that of ROBERT GORDIS ²⁾. Moreover he follows the same line as all the others ³⁾, but with the advantage over some that he is accurate. He says, "Any distinction between the oracle and the interpretation is without basis; the interpretation does precisely what we would expect. Having made the point that vine-wood is useless and burnt wood doubly so, the prophet has indicated most effectively that the kingdom of Judah, which was originally weak, is now completely hopeless, having been devastated time and again as by fire. The figure leads the prophet on to consider not only the tragic past, but the gloomier future—the end is not yet, total ruin will overtake the unregenerate people" ⁴⁾. So there is the crux of the matter: does the interpretation give us "precisely what we would expect"? Let us see.

The oracle tells of the uselessness of vine-wood—please do not take my word for it: all my critics are agreed on the point. While regarding my conclusion at the least as a mistake, at the worst as worthy only of supercilious contempt, and while commonly extending this disdain to my interpretation of vss. 2-5, yet with strange inconsistency they go, all of them, straight down to the line with me. To this central idea then the author has added a subsidiary one the purpose of which is to enhance the main thought: a piece of vine wood which has been through fire is even more worthless. We deal thus with two ideas in the oracle, a central, and a subsidiary one.

¹⁾ *Op. cit.*, pp. 89-90.

²⁾ *Op. cit.*

³⁾ In addition to ROBINSON and PHYTHIAN-ADAMS, noted above, see GRUENTHANER, *op. cit.*; L. P. SMITH, *op. cit.*, merely comments that "the analysis of the chapters 15... seems less convincing than that of some of the chapters treated later". In a personal letter GEORG FOHRER takes the same line as GORDIS and GRUENTHANER.

⁴⁾ *Id.*, p. 63.

But it is apparent that vss. 6-8 have only one idea, for the content of 7-8 telling of the LORD's opposition and of the evils he will bring upon Jerusalem are obviously but a consistent and coherent development of the one idea. And that idea is the burning of the vine wood. Yet even in this it departs from the thought of the oracle, which had merely been that the vine wood had been charred, thus reducing further its dubious worth. The interpretation ignores the worthlessness of vine wood, to emphasize only its future burning.

Now this is an interesting situation. The interpretation passes completely over the central thought of the oracle, that is, over its real meaning, seizes upon the subsidiary idea, and then gives it a turn for which there is no suggestion in the oracle. How can anyone deny that vss. 6-8 are precisely what I dubbed them, "false commentary"? My opinion here should carry some weight, for through seven years my critics have given me a post-graduate course in the subject! This is precisely what many of them have done to my work ¹⁾ most notably and most recently HOWIE. They have commonly snatched at certain of my words and made haste to misinterpret my meaning, even though in more than one such case I had specifically repudiated this attributed view in the very paragraph to which they refer. I refrain from enlarging on the astonishment, which after all these years I cannot escape, that Old Testament scholars can be so inaccurate.

Yet I am not charging GORDIS and the others with inability to understand a simple Biblical passage. I have remarked that commonly they give precisely the interpretation of vss. 2-5 which I advocate.

¹⁾ H. H. ROWLEY, *Book List* 1946, p. 26: "Every interpretation of an oracle is rejected as coming from a later hand. . . isolated verses or sections are rejected with a confidence that the reader may not share". On the first point see *Problem of Ezekiel*, p. 274, 3rd paragraph; on the inference of the second, p. vii, 2nd par., p. 283, 1st sentence; H. WHEELER ROBINSON, *JThS*, 45 (1944), p. 212: "Dr. Irwin rather prides himself on having saved for the genuine Ezekiel 80 verses more than did Hölscher". See *Problem of Ezekiel*, p. 286; after giving the summary to which ROBINSON refers, I comment: "A mere sop of eighty verses in a section of a thousand is a bagatelle . . . The comparison establishes its own mathematical fact and nothing more". HOWIE, *op. cit.*, p. 90: "The author of *The Problem of Ezekiel* is extremely dogmatic. . . Irwin discounts the priestly background of the book because he believes Ezekiel must conform to a set prophetic pattern". On the first point, see as above ROWLEY; the second point is unadulterated fiction, as is also his allusion (p. 90) to "Irwin's assertion that Ezekiel could not rework and reinterpret old material". VAN DEN BORN, *op. cit.*: "M. Irwin avoue lui-meme: 'so in strict reality I have not proved anything in my study of Ezekiel' (p. X). Je suis bien embarrassé de devoir souligner cet aveu"—a distortion of my meaning the more astonishing in view of the fairness and courtesy which otherwise characterise the review.

But they urge that vss. 6-8 are the "expected" ¹⁾ or the "logical" ²⁾ sequel of the oracle. They seem to mean that vss. 6-8 are a proper *extension* of the oracle. However this may be, the author did not so understand them. He says, "As the vine wood... so... the inhabitants of Jerusalem"; briefly, vss. 6-8 are avowedly exposition, not expansion. Their content, if true, must be found in the oracle which they interpret. This is fully borne out by the one other passage in Ezekiel where this phrase of comparison occurs, xii 11; there we find a true exposition of the oracle ³⁾. It is relevant to compare also the interpretation in chap. v of Ezekiel's mimic siege, even granting that it is the best illustration for our purpose; vss. 5 and 12 give a completely sound and accurate interpretation of the oracle: "Thus says the LORD, This is Jerusalem... A third of you shall die of pestilence, and with famine shall they be consumed in the midst of thee; a third shall fall by the sword round about thee; and a third will I scatter to the wind".

It is quite true that material subsidiary to an oracle, commonly introduced by *laken*, does in a few cases go on to some sort of extension of the original ideas. But in no such case is this given as interpretation of a symbol. Not uncommonly it is the development of a sort of narrative, as in chapters xvi and xxiii; in some cases it is the reason for the announced punishment. Chapter xv, verse 6, is the only passage where an interpretation, declared by the presence of these two particles to be such, fails to come to grips with its exemplar.

I am thus obliged to insist that chapter xv is composed of a genuine oracle followed by spurious, false commentary. No sound objection to my view has been presented in these eight years, and on reexamination the case stands in yet greater cogency. In the chapter, then, we have exactly the desideratum which criticism of Ezekiel crucially needs. It is slight; it is narrow; but it is a sound clue, that with caution can lead us out of the present maze of conflicting claims. That my analysis of the rest of the book was replete with uncertainty I was the first to assert. I merely did the best I could with evidence so inadequate that no result can ever be fully secure. Moreover I have never claimed that my meager result constituted the total extant matter from the prophet; I put it only out as all that I could find.

¹⁾ GORDIS, *op. cit.*

²⁾ HOWIE, *op. cit.*, p. 90.

³⁾ Cf. also xii 7 where the Hebrew particles are in reverse order. Comparable also (but with only one of the particles) are ix 11, xvi 48, 59, xxiv 18, 28, xxxvii 7.

I have always recognized the high possibility that Ezekiel "wrote" in prose; also that considerable bulks of material quite diverse from what I found may well be his. I have insisted only that evidence be presented for such a conclusion equal in cogency with that supporting the metrical oracles which I identified. Yet through eight years, apart from certain thoughtful reviews, published work has largely turned away, has ignored my findings, or at times has treated them with misrepresentation and disdain. Still no sound consideration has been advanced to call in question my essential results. So far as I know, only WILLIAM H. BROWNLEE is pursuing the line which I followed¹). That he has arrived independently at his approach to solution of the problem adds cogency to our common result; for, as I have remarked elsewhere²), in major matters we are in practically complete agreement. Naturally we diverge in details, as indeed is to be desired; his findings constitute the one serious threat as yet presented to my analysis. Through his generosity I have had opportunity to study his unpublished doctoral dissertation. It is a work of marked keenness and penetration; I am much impressed by it. For the present I hold myself otherwise to the rule I have already laid down, that I shall refrain from public discussion until his study is complete. I remark only that an anomalous situation emerges; I am more drastic in my conclusions—because I am more conservative in my methods.

¹) Exorcising the Souls from Ezekiel 13: 17-23, *JBL* 69 (1950), pp. 367-373. It deserves comment that in some regards BROWNLEE's methods resemble those of FOHRER.

²) *JBL*, 70 (1951), p. 61.

DEUX PASSAGES DIFFICILES: ZACH XII 11 ET XI 13

PAR

M. DELCOR

Paris

Nous avons essayé de donner déjà une interprétation cohérente d'un texte difficile de la deuxième partie de Zacharie xii 10¹⁾. Nous voulons reprendre ici deux passages qui constituent une véritable pierre d'achoppement pour les commentateurs.

Le premier se situe à la suite de celui que nous avons déjà expliqué. Nous avons essayé de montrer qu'en Zach xii 10, était marqué le repentir du peuple, aux temps eschatologiques, à l'égard de Yahvé que, par son idolâtrie, il n'a cessé d'offenser au cours de l'histoire. Ce repentir du peuple est exprimé par un deuil (מספד) que l'on compare à un deuil que l'on fait pour un fils unique ou pour un premier-né. L'auteur continue au v. 11: „En ce jour-là, le deuil sera grand à Jérusalem, comme le deuil d'Hadad-Rimmon dans la plaine de Mégiddo.” Il compare donc un deuil de l'avenir à un deuil célèbre du passé. Mais quel est ce deuil du passé? Les exégètes se divisent en deux grands groupes, ceux qui voient dans Hadad-Rimmon un nom de lieu, et ceux qui y voient un nom de divinité. St. Jérôme est un représentant éminent de la première interprétation: *Urbs est juxta Jezraelem quae hoc olim vocabulo nuncupata est et hodie vocatur Maxianopolis in campo Mag geddon in quo Josias rex justus a Pharaone cognomento Nechao vulneratus est*²⁾. D'après le P. ABEL, Hadad-Rimmon identifié avec Rummané près de Ta'anak est placé aujourd'hui à El Leggun à cause de l'interprétation de St Jérôme³⁾. La version syro-hexaplaire qui est faite, comme on sait, sur le texte de la LXX collationné dans les Hexaples d'Origène, semble se faire l'écho de l'interprétation toponymique en lisant ^אמספד ^ממספד qui serait Rummané⁴⁾. Beaucoup

¹⁾ RB, t. LVIII, avril 1951, pp. 189 à 199.

²⁾ In Zachariam, PL, t. XXV, col. 1515.

³⁾ Géographie de la Palestine, t. II, *sub verbo* Hadad-Rimmon.

⁴⁾ Rimmon est d'ailleurs aussi un toponyme du Negeb en Jos xv 32 et xix 7; Zach xiv 10, ou près de Tayibé en Jud xx 45 (Rammun). Il y a en Palestine des noms de lieu formés avec un nom de divinité Ba'al Hašor, Ba'al Gad, Anathot etc.

de traducteurs et de commentateurs ont suivi l'interprétation de St. Jérôme (CRAMON, Bible de Jérusalem etc.). Mais parmi les tenants de l'exégèse toponymique il faut mettre à part VAN HOONACKER qui a proposé une tout autre interprétation. Il traduit ainsi: „... comme le deuil du Rimmon dans la vallée de Migron". Il semble avoir été gêné par מִגְדוֹן, forme unique dans la Bible hébraïque pour désigner la célèbre ville de la Plaine d'Esdreion, appelée habituellement Megiddo, מִגְדוֹ ¹⁾. L'auteur fonde sa lecture sur 1 Sam xiv 2 et Jud xx 45. Mais, si 1 Sam xiv 2 mentionne le grenadier (rimmon) de Migron, à l'extrémité de Gaba'a (actuellement Geba'), Migron est identifié avec Tell Miriam près de Muḥmas ²⁾. Quant au Rimmon (Rammun) de Jud xx 45 où les benjaminites échappés au massacre de Gibe'a se réfugièrent, il est encore bien loin de ce Migron que de toute évidence il faut situer tout près de Géba'. VAN HOONACKER semble avoir confondu Geba' sur le ouadi Sueinit et Gibe'a de Saül qui est Tell el Ful, à quelques kilomètres au nord de Jérusalem. En outre, il n'y a pas dans le livre des Juges la moindre allusion à une lamentation faite à Rimmon. Le chap. xxi des Juges mis en avant par VAN HOONACKER mentionne seulement une lamentation au sanctuaire de Bethel où seule, parmi toutes les tribus d'Israël, Benjamin manque à l'appel. HUBERT JUNKER a suivi VAN HOONACKER dans cette curieuse interprétation ³⁾.

D'autres interprètes, tels HORST, ELLIGER etc. voient, au moins depuis WELLHAUSEN, dans Hadad-Rimmon un nom de divinité. Le nom du dieu araméen Hadad est en effet bien connu ⁴⁾, ainsi que celui de Rimmon, autre désignation de Hadad. Rimmon avait déjà un temple à Damas durant l'activité d'Elisée en Israël (2 Reg v 18) et il s'est perpétué dans le syncrétisme de basse-époque sous le vocable

¹⁾ En Zacharie, la Peschitto et treize manuscrits hébraïques lisent cependant Megiddo. Mais la forme Μαγεδδων ou Μαγεδων est attestée par la LXX en Jos xii 21, Jud i 27, 2 Reg ix 27 et 2 Chron xxxv 22.

²⁾ ABEL, *in loco*.

³⁾ *Die zwölf kleinen Propheten*, Bonn 1938.

⁴⁾ Il apparaît dans les noms théophores de la Bible pour les rois d'Aram: Hadad-ʿEzer 2 Sam viii 3, 5, 7, 1 Reg xi 23, Ben Hadad 1 Reg xv 18. Il est aussi connu depuis longtemps par les inscriptions araméennes de Hadad, de Bar Hadad etc. (COOKE, *A Text-Book of north semitic Inscriptions*), et récemment encore par la stèle conservée au Musée d'Alep dressée par Bar Hadad en l'honneur de Melqart (M. DUNAND, „Stèle araméenne dédiée à Melqart", *Bulletin du Musée de Beyrouth*, t. III, pp. 65 à 76). Sur Hadad voir E. DHORME, *l'Evolution religieuse d'Israël*, t. I, *la religion des Hébreux nomades*, pp. 96 et ss.

de Jupiter Damascénien. Il apparaît également en composition dans le nom théophore d'un roi d'Aram, Tab-Rimmon (1 Reg xv 18). Ce Rimmon (grenade) recouvre, sous la vocalisation massorétique destinée à ridiculiser la divinité étrangère, Rammanu, d'origine assyro-babylonienne; c'est le dieu du vent et de la tempête (iṣṣaru). C'est dire que le binôme Hadad-Rimmon recouvre une seule divinité tout comme Tammuz-Adon. Diverses solutions ont été mises en avant pour expliquer le deuil en l'honneur du dieu Hadad. On connaissait bien, surtout par l'antiquité classique, les deuils en l'honneur de Tammuz-Adonis pratiqués notamment dans le Liban, près de la source d'Afca, dont le site a été immortalisé par la célèbre description de RENAN dans sa mission de Phénicie. Ez viii 14 mentionnait aussi la présence de femmes pleurant Tammuz, à l'entrée de la porte nord du Temple, à Jérusalem. Aussi, certains auteurs anciens ¹⁾ ignorant que de tels deuils existaient en l'honneur du dieu Hadad ont soutenu, d'ailleurs sans preuve, qu'Hadad-Rimmon est un autre nom de Tammuz-Adon. CHEYNE, gêné sans doute par cette affirmation toute gratuite, s'aventure dans la voie des reconstitutions et tient qu'il y avait primitivement dans le texte hébreu תמו אדון qui, par diverses transformations, serait devenu מרון - מגרון - רמון et enfin הדר - רמון ²⁾. Mais la découverte des textes de Ras-Shamra a fait avancer la question. J. PEDERSEN se contente de dire qu'on pratiquait, dans la plaine de Megiddo, des rites funèbres en l'honneur d'Hadad-Rimmon comme on en pratiquait à Jérusalem en l'honneur d'Adonis-Tammuz ³⁾. Mais F. HORST ⁴⁾, H. ROWLEY ⁵⁾, R. DUSSAUD ⁶⁾ signalent le rapprochement du texte de Zacharie avec les tablettes de Ras-Shamra. Certains textes identifient en effet au dieu syrien Hadad, le dieu de l'atmosphère et de la végétation Ba'al, chevauteur de nuages, dont les trois filles sont peut-être la Foudre et certainement la Rosée et la Terre ⁷⁾. Bien plus, après la

¹⁾ CH. VELLAY, „Le culte et les fêtes d'Adonis-Thammuz dans l'Orient antique”, *Annales du Musée Guimet*, t. XVI, Paris 1904, p. 23, citant l'opinion de MOVERS, est tenant de cette thèse.

²⁾ Cité dans ICC.

³⁾ *Israel, its Life and Culture*, III, IV, Londres-Copenhague 1940, p. 475.

⁴⁾ *Die zwölf kleinen Propheten*, Tübingen 1938, p. 248.

⁵⁾ *The Re-Discovery of the Old Testament*, London 1945, p. 49.

⁶⁾ *Les découvertes de Ras-Shamra et l'Ancien Testament*, Paris 1941², p. 134.

⁷⁾ CH. VIROLLEAUD, *Légendes de Babylone et de Canaan*, Paris 1949, p. 86, fait justement remarquer, que Ba'al n'est pas à proprement parler un nom, mais un simple appellatif, qui signifie Maître, le nom réel du dieu étant sans doute Hadad ou bien peut-être Tammuz.

mise à mort de Ba'al par Mot, qui est en réalité l'esprit du blé, El, le père des dieux, descend de son trône et met de la poussière sur sa tête en signe de deuil. Anat, la soeur de Ba'al, verse un torrent de larmes: „elle se rassasie de pleurs comme si c'était de vin" ¹⁾. Donc à une haute antiquité, bien des siècles avant la composition de la deuxième partie de Zacharie, se trouve un deuil en l'honneur de Ba'al-Hadad, plus ou moins identifié à Tammuz-Adonis. Mais il serait plus intéressant de savoir si le syncrétisme de basse époque n'aurait pas confondu Hadad et Adonis. Au temps de Ptolémée II, à une date assez proche de la composition du deutéro-Zacharie, on célébrait en effet en Egypte la fête des Adonies ²⁾. Or, supposons un instant prouvé qu'Hadad ait été plus ou moins identifié à Adonis à cette époque; n'aurait-on pas alors la clef d'une part, du *κατωρχήσαντο* (ils ont dansé devant les idoles) de la LXX en Zach xii 10, puisqu'on pratiquait la danse dans les Adonies ³⁾, et d'autre part, par contraste, celle des ablutions rituelles de Zach xiii 1 puisque le bain suit les funérailles le deuxième jour du triduum adonisique, et que, le troisième jour, l'Adoniaste est aspergé d'eau lustrale ⁴⁾? Mais il faut avouer que si le syncrétisme de basse époque identifia Adonis à Attis ⁵⁾ ou même à Osiris ⁶⁾, il ne semble pas avoir confondu Hadad avec Adonis ⁷⁾.

Par surcroît, nous voyons de réelles difficultés à admettre un nom de divinité. La mise sur le même pied d'égalité du deuil en l'honneur de Yahvé et de celui en l'honneur de Hadad semble bien répugner à la notion de transcendance du Dieu d'Israel. On s'attendrait au moins à une affirmation de ce genre: le deuil en l'honneur du trans-

¹⁾ *Poème de Ba'al*, I* AB, VI, 11-17b.

²⁾ GUSTAVE GLOTZ, „Les fêtes d'Adonis sous Ptolémée II", *Rev. des Etudes Grecques*, XXXIII, 1920, pp. 168-222, a étudié un papyrus grec trouvé en Egypte et publié en 1905 par FLINDERS PETRIE dans son tome III, n° 142. Dans ce compte de ménage, la présence du nom d'Adonis a mis ce savant sur la voie de la véritable interprétation de ce papyrus qu'il a éclairé par la charmante idylle de Théocrite „les Syracusaines" pour „les fêtes d'Adonis". On assiste à un triduum de Fêtes en l'honneur de ce dieu.

³⁾ GLOTZ, art. cité, p. 206.

⁴⁾ Ibidem, pp. 198 et 221.

⁵⁾ FRANZ CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, 1929⁴, p. 66.

⁶⁾ GLOTZ, art. cité, p. 180 et R. DE VAUX qui a étudié les rapports entre Adonis et Osiris dans *RB*, t. XLII, 1933, pp. 31 à 55. D'après ETIENNE DE BYZANCE 82, 9, Adonis-Osiris vint à passer pour un dieu égyptien naturalisé en Phénicie.

⁷⁾ J. G. FRAZER, *Adonis, Etude de religions orientales comparées*, Paris 1921, est muet à ce sujet.

percé ou, dans notre hypothèse, de Yahvé outragé sera plus grand que celui qu'on fait pour Hadad. En outre, la construction de la phrase nous indique que la plaine de Megiddo du deuxième terme de la comparaison répond à Jérusalem du début du v. 11, et on s'attendrait à trouver sous Hadad-Rimmon un nom de personne en raison du parallélisme des expressions, deuil pour un fils unique **אבל יחיד** (Jér vi 26, Amos viii 10) équivalant à **מספד על יחיד** de Zach xii 10. ¹⁾ Pour toutes ces raisons l'explication toponymique comme l'explication théologique, d'ailleurs de soi défendables, nous paraissent devoir être écartées.

Revenons donc au TM. On nous parle d'un deuil qui a eu lieu dans la plaine de Megiddo **בְּבִקְעַת מְגִדּוֹן**. Or cette dénomination géographique ne se trouve qu'en 2 Chron xxxv 22 ²⁾. Dans ce passage le chroniqueur rapporte qu'un deuil fut célébré en l'honneur de Josias par tout Juda et tout Jérusalem après sa blessure mortelle à la bataille de Megiddo. Il ajoute que tous les chanteurs et toutes les chanteuses ont parlé dans leurs lamentations de Josias jusqu'à ce jour. Dans notre passage de Zacharie on s'attendrait donc à la mention du deuil de Josias, ce qui cadrerait bien avec le contexte. En effet la Peschitto et le Targum nous mettent sur la voie de cette interprétation. La version syriaque a lu **אֲבִי צְאֻמְסִיָּא, וְכִי אֲמֹן** „comme le deuil du fils d'Amon.” Le Targum de Jonathan paraphrase

בעידנא הווא יסגי מספד
בירושלם
כמספדא דאחאב בר עמרי דקטל יתיה הדר רימון
בר טב רימון וכמספדא דאשיא בר אמון דקטל
יתיה פרעה חגירא בבקעת מגדון.

„En ce temps-là, on multipliera le deuil dans Jérusalem comme le deuil d'Achab, fils d'Omri, que tua Hadad-Rimmon, fils de Tab-Rimmon, et comme le deuil de Josias, fils d'Amon, que tua le Pharaon boiteux.” Le Targum semble avoir connu deux leçons: „Hadad-Rimmon” et „fils d'Amon”. Mais il a fait un curieux mélange. Ayant remarqué que Tab-Rimmon était un nom de roi de Damas, il a pensé que Hadad-Rimmon était un nom de personne, et a fait de ce dernier le fils de Tab-Rimmon. Cette généalogie n'est fondée

¹⁾ Certains avaient d'ailleurs pensé à la mort d'Ochozias survenue à Megiddo d'après 2 Reg ix 27. Mais on ignore l'existence d'un deuil solennel pour ce roi.

²⁾ Nous avons d'ailleurs noté quelques contacts linguistiques entre le livre des Chroniques et le deutéro-Zacharie rédigés à peu près à la même époque: RB, t. LIX, 1952, p. 402 et ss.

sur rien, et en tout cas est en désaccord profond avec le fragment conservé par 1 Reg xv 18 qui mentionne comme fils de Tab-Rimmon, Bar Hadad. Mais le Targum comme la Peschitto se fait aussi l'interprète de la lecture **בן אמן**. C'est cette leçon que nous proposons, ou mieux **יד(י)ד אמן**. La confusion du א et du ר, dans la vieille écriture, a conduit à la leçon **רמן** ce qui a pu entraîner la glose explicative Hadad, qu'on peut facilement substituer à **יד(י)ד**. Pour aussi curieux que cela puisse paraître, un nom de divinité païenne, semble bien avoir été substitué à la mention „fils d'Amon”, le saint roi Josias, dans le T.M. Je ne sais si un phénomène semblable pourrait être cité dans l'A.T. pour éclairer ce fait.

Nous traduisons donc finalement ainsi Zach xii 11:

„En ce jour-là le deuil sera grand à Jérusalem comme le deuil du „fils d'Amon” dans la plaine de Megiddo”.

Il nous reste maintenant à expliquer la version des LXX. Cette dernière traduit: 'Εν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ μεγαλυνθήσεται ὁ κοπετὸς ἐν Ἱερουσαλεμ ὡς κοπετὸς ῥοῶνος ἐν πεδίῳ ἐκκοπτομένου. „En ce jour-là, on fera un grand deuil à Jérusalem, comme le deuil pour le grenadier coupé dans la plaine”. Le traducteur grec avait-il présent à l'esprit je ne sais quel rite adonisique ou osirique, d'ailleurs inconnu, symbolisant la mort d'un dieu de la végétation? C'est difficile à dire. Il est plus facile de croire que le traducteur grec a mal lu son texte hébreu. 'Ροών, hap. leg. de la langue grecque, répond à **רמן**. Quant à ἐκκοπτομένου, il suppose **מגדר**, confusion possible avec Megiddo. La LXX traduit en effet **גדר**, couper, par κόπτειν en Dan iv 11 et 15. Il reste cependant que la LXX est intéressante en partie pour l'hypothèse que nous proposons. Par son ῥοῶνος, elle est un témoin ancien de la lecture déjà viciée **רמן** au lieu du texte hébreu primitif **אמן**. Comme souvent ailleurs, le traducteur grec qui est plus d'une fois un targumiste, chopant sur la mauvaise leçon **רמן** (grenadier), a été amené à interpréter **מגדר** au lieu de **מגדו**. En bref, notre hypothèse a donc, semble-t-il, l'avantage de tenir compte du contexte et du témoignage de deux versions, d'expliquer suffisamment les leçons de la LXX et du texte hébreu actuel, et enfin de mettre d'accord le livre des Chroniques et le deutéro-Zacharie, rédigés à peu près à la même époque. Une petite difficulté demeure cependant. D'après le témoignage du chroniqueur, Josias a été mortellement blessé à Megiddo, puis amené

sur un char à Jérusalem. Mais la mention du deuil du fils d'Amon dans la plaine de Megiddo et non à Jérusalem peut être, sinon facilement mise au compte de l'imagination poétique, du moins offrir une légère variante de la réalité des faits. D'ailleurs, le deuil peut très bien avoir commencé à Megiddo et s'être terminé à Jérusalem.

Il reste maintenant à examiner un autre passage difficile. C'est celui de Zach xi 13. Il se situe dans la célèbre allégorie des Pasteurs. Le bon Pasteur dégoûté des brebis qu'il doit paître demande son salaire que l'on estime trente sicles d'argent, c'est à dire le prix d'un esclave (Ex xxi 32). Yahvé donne l'ordre de jeter au יוֹצֵר ce prix magnifique auquel lui-même a été apprécié.

Examinons les textes de près: אֵל-הַיוֹצֵר. D'après le TM, jette-le au potier. יוֹצֵר ne peut pas signifier autre chose que modelleur, potier Is xxix 16, xli 25 etc; mais le verbe יצר peut aussi signifier sculpter avec un burin Ex xxxii 4. La LXX et Symmaque ont lu $\chi\omega\nu\epsilon\upsilon\tau\eta\rho\iota\sigma\omicron\nu$, terme qui signifie fournaise, et qui traduit tantôt פּוֹר, fournaise ¹⁾, tantôt צֶרֶף ²⁾. $\chi\omega\nu\epsilon\upsilon\tau\acute{o}\varsigma$, terme voisin, sert à rendre יצק ou מַסְכָּה ³⁾, et $\chi\omega\nu\epsilon\upsilon\tau\acute{o}\varsigma$ traduit צוֹרֵף, le fondeur ⁴⁾. Il est donc fort probable que ces deux versions ont lu צוֹרֵף ou mieux יוֹצֵק qui peut dans l'écriture ancienne se confondre avec יוֹצֵר. Mais à quoi répond alors dans le texte hébreu: καὶ σκέψομαι εἰ δόκιμον ἐστὶν de la LXX? Probablement, la version grecque a lu אָרָא au lieu de אָדָר et a interprété le ה comme une interrogation. Il est clair que dans la version des LXX l'idée de fournaise a conduit le traducteur à l'idée d'argent éprouvé par le feu, ce qui est absent du TM. Mais cette idée se trouve plus bas en xiii 9. Plusieurs codices S, A, Q ont lu la première personne; la troisième se référant au prophète et la première à Yahvé.

La version d'Aquila est la transcription fidèle du TM יוֹצֵר qu'il rend par $\pi\lambda\acute{\alpha}\sigma\tau\eta\nu$. St. JÉRÔME traduit: „proice illud ad statuarium” et ajoute: „pro quo in hebreo legitur yoser, id est τὸν $\pi\lambda\acute{\alpha}\sigma\tau\eta\nu$ ”. Un

¹⁾ 1 Reg viii 51.

²⁾ Mal iii 2.

³⁾ Ex xxxii 4, 17, Jud xvii 3.

⁴⁾ Jud xvii 4.

ms KENNICOT a lu האוצר le trésor, comme la syriaque ܐܘܨܪܐ et le Targum. Cette dernière leçon est habituellement acceptée par les Lexiques (GESENIUS-BUHL, BROWN-DRIVER-BRIGGS et ZORELL) et par les commentateurs ou traducteurs modernes (NOWACK, MARTI, ICC, *Bible de Jérusalem*, HORST)¹). A première vue elle paraît s'imposer à cause de la mention du Temple à la fin du v. 13. En effet, l'existence d'un trésor au Temple est déjà connue par Josué vi 24. D'après 1 Chron xxix 8, on y dépose les pierres précieuses pour la construction du Temple du temps de Salomon. A l'époque perse, d'après Esd ii 69 et Neh vii 70, les chefs de familles repatriés faisaient volontiers des offrandes au trésor sacré pour la reconstruction du Temple²). A l'époque grecque, ce même trésor contenait des sommes considérables nullement en rapport avec les dépenses pour les sacrifices: 2 Mac iii 6.

Mais dans cette hypothèse on ne voit plus l'ironie de l'invitation divine. Yahvé semble accepter purement et simplement le vil salaire auquel il a été apprécié. En outre, אוצר paraît bien être une leçon facilitante.

Quant au TM avec le „potier”, il paraît insoutenable, et les anciens commentateurs qui l'admettent sont obligés de faire des efforts inouïs pour expliquer ce potier dans le Temple. VAN HOONACKER entre autres veut mettre en relation le potier du Temple avec celui de Jer xviii 1-2, cf v. 6 où le potier est Yahvé, conformément d'ailleurs à un thème biblique connu: Gen ii 7, Is xliii 1, xlv 24, xlv 9, 11 etc. Mais ce rattachement à Jérémie est forcé et factice. Parmi les commentaires anciens partisans du TM, celui de KEIL-DELITZSCH trouvait que אוצר était une correction facilitante et inadmissible; il était frappé par l'incompatibilité qu'il y a entre des gages misérables et le trésor de Yahvé. Aussi, „jette-le au potier” serait une expression proverbiale pour signifier un traitement méprisable. WELLHAUSEN, par contre, expliquait que אוצר avait été transformé en יוצר

¹) Ce dernier commente que l'argent est jeté au trésor du Temple pour qu'il soit fondu. Il se réfère ainsi en partie à l'explication de TORREY (cf. infra), qu'il cite d'ailleurs.

²) Un papyrus araméen d'Eléphantine non daté (Ed. COWLEY, n° 22), mais qui pourrait remonter à 419 av. J-C, donne une liste des colons juifs qui versèrent une contribution de deux sicles par personne au dieu Ya'u, probablement pour les dépenses du temple schismatique. On lit en col. VII, li. 120-125 le total: „la somme qui fut payée en ce jour dans la main de Yedoniah ben Gemariah au mois de Phanemoth fut de 31 kerashin 8 shekels, dont 12 kerashin 6 shekels pour Ya'u, 7 kerashin pour 'Ishum-Bethel, 12 kerashin pour Anath-Bethel”.

par les Massorètes parce qu' une telle somme méprisée par Yahvé ne pouvait être jetée dans le trésor du Temple. De fait, c'est bien l'idée de mépris que veut exprimer le texte. Aussi, d'autres ont pensé que יוצר signifierait lieu malpropre. On essaye de fonder cette explication en disant que le potier qui travaillait pour le Temple avait son échoppe dans la vallée de Ben-Hinnom, lieu du culte de Moloch, regardé comme impur. On cite à cette fin Jer xix 2. On ne peut en effet nier que tout près de la Géhenne il y avait la porte de la Poterie ou du Céramique, bien en situation en raison de la proximité d'Aïn-Rogel ¹⁾. Mais la difficulté demeure car le texte ne dit pas: „Jette les trente sicles d'argent au potier de la vallée de Ben-Hinnom”, mais „au potier dans la Maison de Yahvé”.

Comment expliquer la présence de ce potier au Temple? VAN HOONACKER et d'autres à sa suite sont gênés par la בית יהוה parce qu'ils veulent garder la lecture du TM. Ils conjecturent que l'on avait primitivement בִּיתוֹ, „dans son échoppe”, et qu'on aurait confondu le ם suffixe avec le ך initial du tétragramme divin. Ces explications ingénieuses sont malheureusement gratuites, et on a le sentiment qu'elles sont inventées pour les besoins de la cause.

Il reste qu'il faut exclure le sens de potier si on veut garder à tout prix le TM, ou alors se laisser guider par la traduction de la LXX et de Symmaque. Dans la première hypothèse il faudrait entendre יוצר au sens de sculpteur ²⁾. Nous avons vu en effet que le verbe יצר en Ex xxxii 4 peut signifier „sculpter, façonner des objets en métal”; ce sens est d'ailleurs précisé par le terme חרט ciseau, qui l'accompagne. Il faut avouer cependant que ce sens est rare, que le terme propre pour dire „sculpter” est חָרַשׁ Gen iv 22 etc, que le „sculpteur” se dit חָרַשׁ Ex xxviii 11, Dt xxvii 15 etc et peut désigner l'ouvrier sur bois, sur pierre ou sur métal ³⁾.

Il est préférable, selon nous, de partir de la traduction de la LXX χωνευτήριον et des termes voisins χωνευτής, χωνευτός. Ces termes nous invitent à entendre quelque chose comme fondeur ou fonderie. Si on se laisse guider par la ponctuation du TM, on peut supposer que la lecture de la LXX a été צוֹרֵךְ fondeur ou יוֹצֵק avec le

¹⁾ H. VINCENT, *Jérusalem antique*, Paris 1912, p. 129.

²⁾ C'est ce sens qu'ont compris la version d'Aquila et St Jérôme: statuaire, πλάστης.

³⁾ En Is xlv 15, il désigne ceux qui fabriquent des idoles.

même sens. TORREY¹⁾ avait entrevu la solution et il citait pour l'illustrer un texte d'Hérodote III, 96, montrant sous quelle forme Darius Hystape fondait le tribut qu'il recevait: „τοῦτον τὸν φόρον θησαυρίζει ὁ βασιλεὺς τροπῶ τοιῶδε· ἐς πίθους κεραμίνους τήξας καταχέει πλήσας δὲ τὸ ἄγγος περιαιρεῖ τὸν κέραμον ἐπεὰν δὲ δεηθῇ χρημάτων, κατακόπτει τοσοῦτο ὅσυν ἂν ἐκάστοτε δέηται” „L'or et l'argent du tribut sont conservés par le roi dans le trésor de la façon que voici: il les fait fondre et verser dans des jarres de terre cuite; lorsque le vase est plein, on enlève l'enveloppe de terre et quand le roi a besoin de numéraire, il fait frapper autant de métal qu'il lui en faut chaque fois” (trad. Coll. G. BUDÉ). Le texte cité montre tout au plus que l'on fondait le numéraire pour le garder dans le trésor. Mais si on en reste là, on n'a pas encore expliqué l'ironie de l'invitation de Yahvé et on retombe sous le coup de la même critique adressée à ceux qui tenaient pour אוֹצָר (trésor).

Yahvé accepterait-il simplement les trente sicles d'argent dans le trésor du Temple? Non, il demande qu'on les jette dans la fonderie du Temple pour en fabriquer une idole. C'est ce sens qu'il faut donner, semble-t-il, au χωνευτήριον de la LXX. Les termes voisins χωνευτής et χωνευτός qui traduisent צוֹרֵךְ, fondeur (d'idoles) ou מִסְכָּה, idole fondue, nous y invitent. Un texte significatif à cet égard est celui de Jud xvii 4 où la mère de l'Ephraïmite Michas donne deux cent sicles d'argent au fondeur (צוֹרֵךְ, χωνευτής) pour en faire une image taillée et une idole en fonte²⁾. Si l'on compte 14 grammes par sicle, le poids des idoles ou de l'idole est de 2 kg 800. Celle que l'on pourrait fabriquer avec trente sicles pèserait seulement 420 grammes, et on aurait ainsi une toute petite figurine d'Astarté ou d'autre divinité, ce qui accentue encore l'ironie de l'invitation divine. Il ne faut point s'étonner d'ailleurs de la petitesse de l'idole. L'inventaire de Qatna mentionne dix sicles comme poids de la statuette de Ninegal en or rouge avec l'arme qu'elle tient à la main³⁾.

¹⁾ „The Foundry of the second Temple at Jerusalem”, *JBL*, t. LV, 1936, p. 256. ELLIGER (*Das Alte Testament Deutsch*) traduit: „Jette-le au fondeur” et renvoie à l'opinion de TORREY.

²⁾ On peut se demander s'il s'agit de deux idoles l'une taillée et l'autre fondue, ou d'une seule et même idole fondue et sculptée. Nous penserions plutôt qu'il s'agit d'une idole fondue au préalable et travaillée ensuite au burin comme dans Ex xxxii 4. En sens contraire, cf. CELIN, *DBS*, art. Idole, col. 171. Par contre, pour G. H. MOORE, dans ICC, *massekah*, serait une glose de *pesel*.

³⁾ *RA*, XLIII, 138-9.

On pourrait paraphraser ainsi ce texte du prophète: „Puisque vous ne voulez pas de mon Pastorat, semble dire Yahvé aux Israélites infidèles, faites-vous un dieu avec vos trente sicles d'argent”. Nous retrouvons ainsi le grand thème de l'infidélité du peuple à l'égard de Yahvé par l'idolâtrie. La grande punition de Dieu est de vouer son peuple au culte des idoles puisqu'il n'a pas voulu répondre à ses avances. Le thème de l'or et de l'argent utilisés par Israel au service de Ba'al (c'est à dire pour la fabrication des idoles) apparaît déjà en Os ii 10 et fait partie de la polémique prophétique en Jer x, 1-16, et surtout Ez xvi 17, qui sont on ne peut plus explicites. Plus précisément encore à Samarie le salaire de la prostitution (אֶתְנֹן וזֶנֶה), ici probablement au sens figuré les dons des adorateurs de Ba'al, servait à la fabrication des idoles Mich i 7 (d'après Targum et Vulg). A Eléphantine (cf supra) un don de 126 sicles est fait à Ya'u, un autre de 70 sicles à 'Ishum-Bethel et un troisième de 120 à Anath-Bethel; ces divinités avaient toutes leur place dans le sanctuaire juif ¹⁾.

Si l'on accepte notre exégèse qui rattache ce texte de Zacharie à un thème bien connu, n'a-t-on pas là la lointaine réplique, sous une forme bien grossière encore, d'une des erreurs les plus modernes qui fait de l'Argent un Ba'al, un Maître, ou ce qui revient au même, un Dieu, dans une société où tout est Dieu hormis Dieu?

¹⁾ Ce n'est pas le lieu d'étudier dans le détail les relations de ce texte de Zacharie avec Mat xxvii 4 ss. Mais nous remarquerons que, comme dans le Midrash d'Habacuc récemment découvert, le récit de Mat sur la trahison de Judas nous paraît avoir été influencé à la fois par deux leçons textuelles. De la lecture אֶתְנֹן de Zach xi 13 nous aurions un écho dans le logion du trésor et du Temple, de la lecture יוֹצֵר un écho dans celui relatif au champ du potier.

SHORT NOTES

THE MEANING OF THE PHRASE *ṢETŪM HĀ'AYIN* IN NUM. XXIV 3, 15

The prophet-seer Balaam uses these words in describing himself at the beginning of two of his oracles. They have generally been thought to indicate that his eye was either 'open' ¹⁾ or 'shut' ²⁾, the two interpretations being complementary as well as contradictory ³⁾. For the former reading, reference used to be made to the rare NH and Aramaic word שָׁתַם, 'unseal, open' ⁴⁾. Since WELLHAUSEN ⁵⁾, however, it has generally been recognised that the reading of the Targum here (דְּשִׁפִּיר חוּי) ⁶⁾ owes more to a division of the phrase into שָׁתַם הַעַיִן or שָׁתַמְהָ עַיִן, i.e., the relative particle שָׁ and the adjective (or noun) from the root תָּמַם, 'be perfect' ⁷⁾. Those who interpret the phrase as 'closed of eye', usually refer to the verb שָׁתַם (for סָתַם, = NH and Aramaic סָתַם), 'stop up, close, conceal', found in this form in Lam. iii, 9.

A. B. EHRLICH suggested ⁸⁾ that there might be some connection with the Arabic *ṣatama*, 'reviled', and thought the phrase then meant that Balaam looked upon Israel with 'a malicious eye' in vexation at their good fortune. There is, in fact, a phrase developed from this root which brings us very close to our Hebrew passage. As well as *ṣatama*, 'reviled', there exists in Arabic *ṣatuma*, 'was ugly, displeasing,

¹⁾ Cf. Ibn Ezra, Rashi, ad. loc.; Qimchi, *Sepher ha-Sborāshim*, 1546, p. 139; RV (Marg.).

²⁾ Cf. Symmachus, Aquila, Theodotion: ἐμπεφυγμένοι.

³⁾ Cf. *Sanbedrin* 105a: בְּלִעַם סוּמָא בְּאַחַת מֵעֵינָי.

⁴⁾ Used of opening a cask of wine in 'Abodah Zarah 69a; cf. M. JASTROW, *A Dictionary of the Targumim, etc.*, 1903, s.v.

⁵⁾ *Die Composition des Hexateuchs*³, 1899, p. 350.

⁶⁾ Cf. LXX, Syriac, Saadiah.

⁷⁾ Cf. A. VON GALL, *Zusammensetzung und Herkunft der BILEAM-PERIKOPE* in Num. 22-24, in *Festgruss Bernhard Stade*, pp. 1-47, 1900, p. 32, who, despite Jud. v 7, advances this form of the relative particle as evidence of a late date. W. F. ALBRIGHT, on the other hand, considers that the antiquity and correctness of this reading is proved by the phrase *ṣ. tm. py* in an inscription from Arslan Tash (cf. *JBL*, lxiii, 1944, pp. 216, n. 56; 217 f., n. 57). G. B. GRAY (*Numbers*, I.C.C., 1903, p. 361) is surely right in saying that the Targum reading, whilst possible, is unnatural.

⁸⁾ *Randglossen zur hebräischen Bibel*, II, 1909, p. 203.

or hateful in countenance', with an adjective *ṣatimūn*, 'austere, grim-faced' ¹⁾, used especially of a lion ²⁾. The full phrase used in this connection is *ṣatimū l-muḥayyā*, 'stern, unrelenting of countenance', of which *ṣatimū l-'ain* would be an exact equivalent ³⁾. This, it is suggested, is the true meaning of the Hebrew phrase, and Balaam calls himself 'the *geber*, the unrelenting, or, the grim-faced one' ⁴⁾.

Sale, Cheshire

J. M. ALLEGRO

BIBLE QUOTATIONS IN THE SECTARIAN DEAD SEA SCROLLS

The two scrolls containing the Hebrew text of the book of Isaiah and the Habbakuk scroll have been of great service to the student of the Bible and its text. There are, however, several quotations from the Bible in the purely sectarian writings and these, too, should be studied systematically.

DSD V 15 ⁵⁾: מכול דבר שקר תרחק. This reading agrees with the LXX against MT (Ex. xxiii 7) ⁶⁾.

¹⁾ Cf. Al-Qāmūs, s.v.: *al-kariḥū l-wajḥū*.

²⁾ Cf. Tāj al-'Arūs, s.v.: *al-asadū l-'ābis*, used as a metaphor. Note the description of David's men in 1 Chr. xii, 9: פני אריה פניהם.

³⁾ E. W. LANE, *An Arabic-English Lexicon*, 1863-93, s.v. 'ain, and for BH עינים = מראה, cf. 1 Sam. xvi 7.

⁴⁾ The text of our passage should presumably be spelt שותם, i.e. equal in form to the verb in Lam. iii 9. Should we not read that word there in an equivalent sense, i.e., 'He has reviled my prayer'? The passive participle in our text of Num. corresponds exactly with the Arabic adjective *ṣatimūn*, and the construction may be explained as denoting an inherent quality like *bātūgh*, 'trustful', *zākūr*, 'mindful'. J. BARTH (*Die Nominalbildung in den semitischen Sprachen*, 1894, p. 175) and GESENIUS-KAUTZSCH (*Grammar* ²⁸, 2nd Eng. ed. Cowley, 1910, § 50f) think that these forms are not true passives but are active participles derived from a *u* imperfect. In view of the use here, however, SEGAL's explanation (*JQR*, xx, 1908, pp. 688f.) is attractive, namely, that they are passives of acts which are so constant and continuous as to become a condition or quality of the subject, who is thus conceived to be himself influenced or acted upon by his own act.

⁵⁾ I use the abbreviations usual by now. Quotations from the scrolls are given according to column and line of the photographs.

⁶⁾ In an article published in the Hebrew monthly *Molad* (No. 43, Nov. 1951) I have tried to show (pp. 41-42) that the discovery of the scrolls will ultimately force us to change our view on the LXX as a basis for textual criticism. In short, an agreement between a reading of the LXX and that of a scroll will only confirm the fact, that a certain variant existed, but will not indicate *eo ipso* that such a reading is "better" or "more original".

The biblical expression נתן לזוזה is always corrected by the *Qere* to read נתן לזוזה. This *Qere* reading appears in DSD II 5-6. Cf. ib. II 7, IV 12.

The change, however, of the Tetragrammaton to *Ēl* is not to be reckoned as a variant, since it is one of the salient peculiarities in the writings of the sect, as is well known from the quotations in CDC (e.g. xix 7, xx 18). Thus we find: אף אל וקנאת משפטיו (DSD II 15)—cf. Deut. xxix 19.

Similarly, simplifications of the biblical text, if we consider them to be intended, should not be reckoned as variants: DSD II 12 ומכשול עונו ישים לפניו (נכח פניו) as against Ez. xiv 4,7 (נכח פניו). Thus DSD II 13—Deut. xxix 18; and DSW (in *Megillôth Genûzôth* I, p. 20): והשתחו לך כול מעניך instead of Is. lx 14.

DSD VIII 14 sq. (quoting Is. xl 3) agrees with MT and DSIa against LXX and the quotations in the N.T. based on the lxx. This reading is also reflected in DSD IX 19: היאהעת פנות הדרך למדבר. An exegetical point is contained also in ונספתה רוחו הצמאה עם הרייה (DSD II 14); see Deut. xxix 18.

The orthography of the quotations agrees with the system of *plene* writing followed throughout in the scrolls. It cannot be ascertained, of course, whether the author (or the copyist) compared a written Bible-text, or whether he wrote according to the custom of his day. Thus we find כיא instead of כי in DSD II 13 (Deut. xxix 18); ib. V 17 (Is. ii 22); ib. XI 10 (Jer. x 23). להביא אליך חיל גואים (DSW in M.G. I, p. 20 ¹) as against MT גוים (Is. lx 11). שורש פורה (DST in M.G. II, ix 10) against דורש ראש (Deut. xxix 17) ².

It goes without saying that *plene* writing occurs where the quotation is not exact: ובגדפות (DST in M.G. II; VII 16) as against ומגדפתם (Is. li 7; in DSIa also *plene*); ולצמאם ישקום חומץ (ib. IX 7;—see Ps. lxix 22). ויחשבוני לכלו אובד (ib. IX 5—see Ps. xxxi 13). Typical orthographic variations are found, of course, in the priestly blessing in DSD II 2-4 (based on Num. vi 24-26).

One linguistic peculiarity of the scrolls is the occurrence of so-called pausal forms in the middle of a phrase. Thus we find אל תחפו

¹) This is also the reading of DSIa.

²) But in Deut. xxxii 32 many MSS of MT read also רוש. A parallel difference exists in the orthography of ברוש (fir-tree), spelled בראש in DSIa xli 19; lv 13 and בראש in DSIb lx 13. Cf. my paper in the Hebrew monthly *Lesbonenu La'am* 18-19, April 1951, p. 11.

ואל תערצו מפניהם (Deut. xx 3) as against (DSW in M.G. I, p. 20) ואל תערצו מפניהם (Deut. xx 3).

There is a special interest in elucidating quotations from the book of Isaiah, since a few of them may be found in three extra-Massoretic versions at least—i.e. DSIa, DSIIb and a sectarian scroll. Besides the verses already mentioned we find יצר סמוך (DST in M.G. II, VII 17), which agrees with MT (xxvi 3) and DSIa as against the trans-litteration ספס ¹). והם בלעג² (DST ib. IX 12) as against MT and DSIa: בלעגי שפה ובלשון אחרת: (DSD VIII 7)⁴ as against MT (xxviii 16). אבן בחן פנת יקר³ (DSD VIII 14—MT Is. xl 3) as against MT (DSIa)⁵. Quite interesting is the sentence לאנשי מטה שולחי (DSD XI 1-2), patterned after Is. lviii 9. Whereas MT and DSIa read מטה, DSIIb has the defective writing מטה—just as DSD. It is not impossible, however, that the author of DSD may have hinted at another meaning of the letters מטה—perhaps אנשי מטה⁶). Lastly ומלכיהם ישרתוך (DSW in M.G. I, p. 20) as against ומלכיהם ישרתונך (Is. lx 10) and ומלכיהם ישרתונך (DSIa).

If our conception, that the quotations in the sectarian scrolls may be useful to Bible research, is correct, it might be of interest to re-examine some quotations of CDC. Owing to the nature of the extant manuscript nothing can be deduced for our purpose from the orthography or from the numerous literary allusions. But if we can detect a variant reading that agrees with one of the old versions, it should be included in the critical apparatus.

¹) Cf. the remark of SUKENIK, *Megillôth Genuzôth* ib. from *Biblia Hebraica* ad loc.

²) SUKENIK copied בלועג. But since there is a lacuna in the scroll, there is no way to ascertain the reading.

³) The dropping of the preposition ב ובלשון as against ובלשון of MT) reflects one of the syntactical tendencies of the scrolls i.e. the omission of a co-ordinated identical preposition. Compare e.g. בעשק ומעל (DSH I 6), ובנכל ומרמה (ib. III 5), ובאמה ופחד (ib. IV 7). Cf. *Lesbonenu La'am* ib. p. 18.

⁴) The end of this quotation ובל יחישו ממקומם, which modern commentators wanted to emend.

⁵) It is clear by now, that the numerous additional 'and's in the LXX, the *Peshitta* and the *Targum* are not always stylistic changes, but might well reflect the reading of a Hebrew *Vorlage*.

⁶) Cf. והעיר מלאה מטה (Ez. ix 9). See W. H. BROWNLEE, *BASOR Suppl. Studies* 10-12, 1951 p. 34 n. 2. I hesitate to suggest, that מטה is a synonym of שחת so that אנשי מטה may have in the scrolls the connotation of אנשי בליעל.

It is generally held that the author of CDC (or the copyist) quoted always by heart or *intended* to change the verse in order to suit the context. Nevertheless variant readings that fulfil the above-named condition can be found: כפרה סורירה כן סרר ישראל (CDC I 13-14) does not agree with MT (Hos. iv 16), but it agrees with the Targum (*kên*) and the Peshitta (*hākbannā*). מי בכם ויסגור דלתי (CDC VI 13) does not agree with MT (Mal. i 10), but it agrees well with the Peshitta (*tar* ' <*i*> ¹).

The variants of the Isaiah scrolls and the Habbakuk scroll are, no doubt, more significant than those of the non-biblical sectarian scrolls. If we desire, however, to erect a firm structure of biblical study, we must not reject even the smallest stone.

Jerusalem

M. H. GOTTSTEIN

THE KARAITES AND THE MANUSCRIPTS FROM THE CAVE

The well-known letter of the Nestorian Patriarch Timotheus deals with a great find of Hebrew Manuscripts made shortly before A.D. 800 in a cave not far from Jericho. We hear that the Jews from Jerusalem who had been informed collected the manuscripts and studied them. The Jews chiefly interested in these manuscripts seem to have been Karaites, and we have to assume that the Karaites were considerably influenced by these manuscripts. I tried to show this in a paper which I read at the Pontifical Bible Institute in Rome at the Meeting of the Society for Old Testament Study, on 10th of April 1952. The paper was published in German in *ThLZ*, July 1952, col. 401-12. An investigation into the relations between the Karaites and the people of the Cave has become necessary and it is very welcome to see a Karaite scholar partaking in it. He had been interested in the matter by some remarks of ALBRIGHT in the postscript to W. H. BROWNLEE's *Translation of the Manual of Discipline*, New Haven, 1951, p. 58 and 60. See A. SZYSZMAN's article 'A Propos du Karaïsme et les Textes de la Mer Morte', *VT*, vol. II, 1952, 343-8.

SZYSZMAN refers (p. 348) to the fact that it is a custom of the

¹ Also the quotation הכהנים והלויים ובני צדוק (CDC III 21) agrees partially with the Peshitta (Ez. xliv 15).

Karaites to bury their dead in their cemeteries in the direction from north to south—the head to the south, and in the same unusual way the corpses are buried in the vast cemetery situated between Khirbet ẖumrān and the cave discovered in 1947. This shows a certain relation between the Karaites and the people of the Cave, and it may be possible that the Karaites had been influenced in this by that which they found at the time. DUPONT-SOMMER has referred to the observation of Mr. SZYSZMAN ('Découvertes nouvelles dans le désert de Juda', Extrait de la *Revue de la Pensée Juive*, No. 10, Été 1952, p. 11, note 17) and I was able to refer to the same observation on col. 410 of my article because DUPONT-SOMMER had kindly made available to me the manuscript of his article before it was printed.

I should like to take the opportunity to make a few remarks on the items to which Mr. SZYSZMAN refers.

1. SZYSZMAN remarks that the Cairo Geniza belonged to a Karaite synagogue (kenassa karaïte, p. 348). This is certainly not correct, although I have found the same statement already elsewhere. The Cairo Geniza belonged to a synagogue in al-Fuṣṭāṭ (Old Cairo) which was a rabbanite synagogue, and the Karaites, once they became a separate body never had a settlement at that place. Their centre in Cairo was always there where it is to-day, in al-Ḳāhira, the foundation of the Fāṭimides. From the fact that a considerable amount of Karaite material was found in the Cairo Geniza (JACOB MANN's *Texts and Studies in Jewish Historical Literature*, II, 'Karaitica', Philadelphia 1935, a volume of more than 1600 pages, is based on Karaite material found chiefly in the Cairo Geniza) we cannot presume that the Geniza belonged to a Karaite synagogue.

2. al-Maḳrīzī, in his *Ḳhiṭaṭ* (ed. Bulāḳ II 475, ed. Cairo IV 366) has preserved an interesting survey on the history of Israel clearly taken from a Karaite author, entitled 'Report on the Jewish Creed and how it came among them to the change' (*dhikr mu'takad al-yahūd wakaifa waka'a 'indahum at-tabdīl*). This report was made available by SILVESTRE DE SACY when he published and translated it in his *Chrestomathie Arabe*. If we wish to draw from this Karaite survey any conclusions we ought to consider the whole contents of it and should not confine ourselves to a short paragraph published from it for a particular purpose.

3. Older Jewish authors, rabbanite as well as karaite, have tried to connect the beginnings of the Karaite movement with the Sadducees. HARKAVY already collected and discussed a great number of

passages of that kind, for instance in his article 'Zur Entstehung des Karaismus', Note 17 to GRAETZ, *Geschichte der Juden*, vol. V. The passage from Jehuda HALEVI's book on the Khazars quoted by SZYSZMAN (344 f.) is only one of the many passages discussed by HARKAVY.

4. The Karaite prayer for Yom Kippur published by SZYSZMAN (p. 347) is certainly of interest, because in it the *Moreh Sedeḳ* is mentioned. But in his article 'The date of the Habakkuk Scroll' (*JQR* XLI, 2, 1950) P. R. WEIS had already shown that this term is comparatively often found in Karaite texts. He has a special paragraph in his article headed by *Moreh Zedek* (p. 135-7) in which he pointed out that the term, not found in talmudic midrashic literature, is used by the Karaite Daniel al-Kumisi (end of the 9th century) and by the Karaite Judah Hadassi (middle 12th century). Thus we have exact dates for the use of the term. We are hardly justified in assigning the prayer for Yom Kippur to any particular period of time.

5. I had made the suggestion that the manuscripts of the Geniza from which SCHECHTER had published the Zadokite Document (Damascus Document) were fragments of copies made by Karaites from scrolls which had been discovered in about 800 A.D. in the Cave. As P. DE VAUX now informs me, they have discovered in a newly found cave ("Qumrān V") among many other items a fragment of the Damascus Document.

Charlbury/Oxford

P. KAHLE

SYNTACTICA II

II. שֶׁאֵר יָשׁוּב *und der nackte Relativsatz*

Der Engländer sagt: „The man I saw was the gardener“. Dafür sagt der Deutsche: „Der Mann, *den* ich sah, war der Gärtner“; und der Zürcher sagt: „Dä Maa *wo*-n-ich gsee ha, ischt de Gäärtner gsi“. Der Zürcher setzt die Relativpartikel „wo“, der Deutsche setzt das Relativpronomen „den“, und der Engländer setzt garnichts. „I saw“ ist ein Relativsatz, aber einer ohne Kennzeichen; einen solchen nennen wir einen *nackten Relativsatz*.

Der nackte Relativsatz findet sich auch im Hebräischen. Seine kürzeste Form bietet wohl Gn iii 6: „(Die Frau nahm von seiner

Frucht; sie ass; sie gab auch) לְאִשָּׁה עָמָה ihrem Mann, *der bei ihr war*". Dass es sich auch für das hebräische Sprachgefühl hier um einen Relativsatz handelt, zeigt Gn ix 8 „und zu seinen Söhnen אֶתָּו“, verglichen mit xxiv 32 „und die Füße der Männer אֶתָּו“. Aus der Fülle der Beispiele für den nackten Relativsatz, welche das Alte Testament bietet und welche einmal in ihrer Gesamtheit überblickt werden sollten, seien hier nur einige wenige Beispiele geboten. Ps vii 16: *šāḥat jif'al* „the ditch which he made“, „die Grube, die er gemacht hat“; Dt xxxii 37: *šūr ḥāsājū bō* „der Fels, auf dem sie Zuflucht suchen“, „the rock upon which they seek refuge“; Ps lix 17, cii 3: *jōm šar-li* „ein Tag, an dem ich bedrängt bin“, „a day at which I am in distress“; Ho xi 10: *ke'arjē jīš'āg* „wie ein Löwe, der brüllt“, „like a lion which is roaring“.

Die Entwicklung des nackten Relativsatzes zu ausgeführten Formen wird uns bei unsern Darlegungen zur Syntax der Genesis beschäftigen.

Auch (שָׂאָר) יָשׁוּב Js vii 3 ist ein nackter Relativsatz. Fast allgemein übersetzt man diesen Namen zwar mit „Ein (Der) Rest kehrt um, bekehrt sich“ (oder wie man die moderne Wiedergabe von *šūb* wählen mag). Allein diese Übersetzung ist falsch. „Ein Rest kehrt um“ heisst auf Hebräisch *jāšūb š'ār* und nicht anders. So wenig wie in unsern Sprachen kann im Hebräischen nach Willkür *das Subjekt* vor oder nach dem Prädikat stehen, sondern es *steht im einfachen unabhängigen Aussagesatz* — und „ein Rest kehrt um“ ist ein solcher — *nach dem Prädikat*. Man findet, wenn man nur bei M. NOTH, *Die israelitischen Personennamen*, 1928, im Index unter Jod nachschlägt, eine Fülle von Beispielen dafür, dass diese Regel der Wortfolge auch für die Namen gilt.

Folglich ist (שָׂאָר) יָשׁוּב kein Aussagesatz, sondern ein nackter Relativsatz, und seine Übersetzung ist: „Der Rest, der umkehrt“. Dabei verdient die Übersetzung „Der Rest“ den Vorzug vor der Übersetzung „Ein Rest“; denn für Jesaja ist der Gebrauch des Artikels *ha(n)-* für determinierte Substantiva noch nicht die Regel.

III. Inversion als Ausdruck des untergeordneten Nebensatzes

Der erste Vers von Psalm xxiii ist dem Wortlaut und dem Sinn nach klar, er ist weithin bekannt und eine grosse Kraft des Trostes und der Zuversicht. Er enthält aber ein syntaktisches Problem, dem man noch kaum Beachtung geschenkt hat.

Der Vers (von der Überschrift sehen wir ganz ab) besteht aus vier Worten; je zwei davon bilden einen Satz; die beiden Sätze stehen unverbunden (asyndetisch) neben einander. In welchem Verhältnis stehen sie zu einander?

Der zweite dieser Sätze besteht aus einer Negation und einer Verbalform, in der das Subjekt mitausgedrückt ist: „ich werde keinen Mangel haben“. Das ist ein selbständiger einfacher Aussagesatz: selbständig, denn er kann für sich ausgesagt werden; einfach, denn er weist mit nichts über sich hinaus; dass er eine Aussage enthält, ist augenscheinlich.

Was ist es mit dem ersten Satz: *Jhw̄b r'j*? Er besteht aus zwei Nomina, von denen das eine das Subjekt, das andere das Prädikatsnomen sein muss; die Kopula fehlt, wie das im Hebräischen üblich ist (sie würde *bājā* heissen). In einem solchen Nominalsatz ist es nicht immer leicht, auszumachen, welches der beiden Nomina das Subjekt (dasjenige Wort, von dem etwas ausgesagt wird, der Satzgegenstand) und welches Nomen das Prädikat (dasjenige Wort, welches das Neue und darum wichtige, um dessen willen der Satz überhaupt gesagt ist, ausdrückt, die Satzaussage) ist.

In unserm Falle freilich ist die Entscheidung darüber leicht, weil der ganze folgende Psalm davon spricht, in welcher Weise der Hirte seine Tätigkeit als Hirte ausübt. Folglich ist *r'j* „mein Hirte“ das Prädikat; dann ist *Jhw̄b* das Subjekt. Schon Septuaginta und Vulgata haben das richtig erkannt, denn sie geben *r'j* dadurch den grössern Nachdruck, dass sie es verbal und nicht nominal wiedergeben: ποιμαίνει με und nicht ποιμήν μου und *regit me* und nicht *pastor meus*. In der deutschen Wiedergabe „mein Hirte“ wird dies nicht so deutlich, weil sie nominal und nicht verbal ist.

Wenn also *Jhw̄b* das Subjekt und *r'j* das Prädikat ist, dann liegt in diesem Satze Inversion vor, denn die gewöhnliche Reihenfolge ist nach dem hebräischen Stellungsgesetz erst Prädikat, dann Subjekt. Ich habe darüber schon 1923 in meinem Buch: *Deuteriojesaja stil-kritisch untersucht*, unter 4. Grammatisches, §§ 6-15 = S. 58-62 gehandelt; diese Darlegungen sind aber wenig beachtet worden.

Während manche Sprachen, wie das Lateinische, das Griechische, das Italienische, so lose Regeln der Wortfolge haben, dass der Anderssprachige kaum der Nüancen gewahr wird, haben andere Sprachen, wie das Deutsche, das Englische usw. — wenigstens was die Folge von Subjekt und Prädikat angeht — sehr strenge Regeln. Zu dieser zweiten Gruppe von Sprachen gehört, was Übersetzer und

Erklärer zuweilen übersehen haben, das Hebräische. *Im Hebräischen gilt für den einfachen, selbständigen Aussagesatz unverbrüchlich die Wortfolge: zuerst das Prädikat, zweit das Subjekt.* Wo die Wortfolge anders ist, liegen Gründe und Verhältnisse vor, die ich in meinem *Deuterogiesaja* S. 58-62 behandelt habe. *Wir nennen die Wortfolge: erst das Subjekt, dann das Prädikat: Inversion (Umkehrung).* Weil die Inversion jedem, der lebendig Hebräisch kann und empfindet, bewusst wird, hat das Hebräische (wir reden ausschliesslich vom Hebräischen des Alten Testaments) so wenig Verwendung für Konjunktionen. *Die Inversion ersetzt die Konjunktionen* oder vielmehr sie macht sie unnötig.

Von den Gründen, aus denen ein Satz invertiert ist und die am angegebenen Ort S. 60 ff. überblickt sind, kommt Ps xxiii 1 nur der in Betracht, dass es sich um einen Nebensatz handelt. Bei den Darlegungen zur Syntax der Genesis werden wir eine Reihe verschiedenartiger solcher durch Inversion ausgedrückter Nebensätze kennen lernen. Hier genügt es zu sagen, dass in Ps xxiii 1 ein Kausalverhältnis durch die Inversion ausgedrückt ist. Ps xxiii 1 muss genau übersetzt werden: „*Weil* Jahwä mein Hirte ist, leide ich keinen Mangel“. Bei dieser Deutung wird es auch verständlich, warum der zweite Satz des Verses auf den ersten asyndetisch folgt. Übrigens macht mich G. R. DRIVER darauf aufmerksam, dass die englische Authorised Version übersetzt: „The Lord is my shepherd: therefore can I lack nothing“. Dieses „*therefore*“ ist eine gute Wiedergabe der Inversion. Auch in Luthers klassischer Übersetzung wird ein sprachempfindlicher Deutscher die logische Zusammenordnung der beiden Kurzsätze empfinden, auch wenn sie nicht durch ein eigenes Wort ausgedrückt ist. Aber der Ausleger sollte doch wohl mit einem Satz auf diese Inversion eingehen.

Zürich

L. KOEHLER

ISA. LII 13 — LIII 12

This part of Isaiah, called by scholars “the Fourth Ebed-Yahweh Song”, announces new knowledge, new information as to the behaviour of Yahweh. The choice of words is characteristic. Of the Servant of Yahweh the word **יִשְׁכִּיל** is used in lii 13. It is usually translated by “succeed”, but it would be preferable to find in the word some indication that the Servant has acquired a deeper experience, or that he shows evidence of an increased knowledge (as a result of

his existence). (Cf. דעתו in liii 11.) A similar expression is התבוננו at the end of lii 15. The verb means "consider" and refers to the call of the Servant. liii 1 speaks of the arm of the Lord, which is "revealed", which has until then been concealed. In liii 3 it is suggested that the same secret concerning the unhappy condition of the despised Servant has not been taken into consideration. Similar ways of thinking can also be noticed elsewhere in Deutero-Isaiah. It will suffice to refer to an expression in Chap. l 4, which has to my mind been misunderstood by scholars. The Prophet declares that he has received knowledge to speak about the humiliation (prop. bending down) of the heavy laden: לדעת לעות את-יעף דבר. The same complex of conceptions surely lies behind the saying in liii 8: ואת-דורו מי ישוחה. These words have given interpreters great difficulties. They could, however, hardly mean anything other than: Who takes his generation into consideration. That is: Who reflects upon the higher tasks given to this generation by Yahweh. The verb ישוחה refers approximately to a meditation on spiritual realities. At the same time we receive a hint as to who is being indicated as the Servant of Yahweh in this part of Isaiah. The idea "The Servant of Yahweh" in the O.T. has, to a certain extent, a double meaning. A servant of Yahweh not only serves Yahweh through his own powers, but he acts also as a part of God's own activity. He belongs to the world of Yahweh. The Servant of Yahweh is, according to Deutero-Isaiah, Israel, as is often clearly and unmistakably stated. One can find no reason to presume any other meaning for this expression in the so called Ebed-Yahweh-Songs. It must be observed, however, that in his sayings the Prophet makes no distinction between that Israel which lives in the present and that Israel which includes the past as well as the future generations. He makes no logical separation, if one can say so, between a temporary and a permanent Israel. Further on the Prophet can speak, it seems, in a strange manner to Israel as a given unit and thereby speak about parts of Israel as given units. xliii 5: "Fear not, for I am with thee: I will bring thy seed from the east, and gather thee from the west".

The Israel which the Prophet has in mind in our part of the text is that generation (דור) of Israel which endured the distress and plague of the Babylonian captivity. In Israel men had pondered upon the surprising fact that this very generation should have had to sustain such a severe chastisement of Yahweh, and many had doubted the truth of the promises to the fathers. Now the Prophet announces

that always, in spite of everything, Israel is the Servant of Yahweh, redeemed and chosen by Him. In the fourth Ebed-Yahweh Song he makes it known as his special wisdom, that the generation of the captivity had as its task the enduring of vicarious suffering, and that this generation was highly esteemed in the eyes of Yahweh on account of this spiritual service (cf. צְבָאָה, xl 2, concerning cultic service). This Israel died in captivity and was buried in Babylon. It had, however, fulfilled its task in God's plan, it had glorified Him and was to receive an abundant reward for its sacrifice. The conceptions, and even the terminology itself, which are used to make clear the mission of the Servant are influenced by the Pentateuchal description of sacrifice in ancient Israel. E.g. lli 15: יִזֶּה, besprinkle with the blood of the victims, expiate ¹). The Servant was as a lamb (שֶׁה) led to the slaughter, liii 7 ²). שֶׁה is used of the paschal lamb. The Servant should give himself as a guilt-offering (אַשָׁם), liii 10. The thought of Yahweh's making a new covenant with Israel must also have been present in the Prophet's mind. The whole complex of conceptions about the Servant of Yahweh in Deutero-Isaiah can be completely explained in the light of Israel's own religious tradition. Especially with regard to our part of Isaiah no trace can be found of any supposed Kingship ideology along the lines of a Babylonian cult-pattern. Still less do the texts yield the slightest support for a statement that a myth about a dead and risen God, such as Tammuz, could have coloured the Prophet's message. Historical facts form the background to the message of Deutero-Isaiah. Israel is dead in captivity (cf. Ez. xxxvii, specially v. 12 f.), certainly, but Israel as a totality continues to exist and, according to the Prophet's belief, will emerge into a bright and happy future. The fact that the Servant is here described in personal terms, although he signifies Israel, is something quite normal in Hebrew literary style. There is no reason to assume, even as far as our Ebed-Yahweh Song is concerned, that the Prophet has been thinking of some individual, of a person, whose name is mentioned, or an anonymous and, as is sometimes thought, leprous man.

I intend in another connection to give a detailed analysis of the text. Here it will be enough to give a summary treatment of some

¹) See JOH. LINDBLOM, *The Servant Songs in Deutero-Isaiah. A new Attempt to solve an old Problem*, Lunds Universitets Årsskrift, N.F., Adv. 1, Bd. 47, Nr. 5, Lund 1951, sid. 40.

²) The word in liii 7 has the definite article, possibly with specific reference to the paschal lamb.

problems concerning the composition, and also to make a contribution to the interpretation of certain disputed passages in this part of the text.

lii 13-14ii 12 does not form a unitary prophetic statement. One could most accurately describe the piece as a prophecy with commentary. It seems clear that a "commentary" must be presumed, especially because of the reflections with "we" as subject which are to be found in passages, which do not contribute to the advance of the story. There are also allusions in the earlier part of the prophecy to points which are dealt with more directly later on. Nevertheless it is clear that the "commentary" is not only quite in the spirit of the prophecy, but, undoubtedly, makes the message deeper. We have, as a result, no great difficulty in arriving at the conclusion that it is the Prophet who speaks here also, although it is hardly possible to be definite about the question. It seems likely that in chap. lii 13-15 the saying properly consists of v. 13, v. 14a and v. 15a: "Behold, as my Servant has (the) 'wisdom', he shall be exalted and lifted up, and shall be very high. Like as many were astonished at him (properly: thee), so shall he bring atonement for many people". גויים certainly has here a general signification and alludes rather to Israel, that Israel which was scattered, than to the Gentiles. For this use of the word one may refer to the covenant with Abraham, Gen. xvii 4: "Thou shalt be the father of a multitude of people (גויים)". See also e.g. Jer. i 5: "I have appointed thee a prophet unto people (גויים)".

lii 13-15 provides an introduction to the prophecy and an allusive summary of its main contents in a manner that is characteristic of Hebrew style. The part of the text concerned, which is not translated above, can be regarded as commentary and interpretation, in part anticipating the sayings which continue in chap. liii.

liii 1 contains a reflection on the message, as it is summed up in the prophecy just stated. It states that men had not understood the intentions of Yahweh regarding his Servant. liii 2 begins a more detailed description of the vicissitudes of Israel during the exile. The Servant grew up as a "scion". He had nothing to boast of, insignificant and badly beaten as he was. The word לפני in v. 2 is most often translated with reference to Yahweh, unless a more complicated interpretation is adopted such as "right before itself" in the sense: without reflecting how to grow up. I assume that the word refers to the Israel of the exile, which comes into being before Israel as a totality. The final words, v. 2b^β and v. 3b^β are to be regarded as

the commentator's contribution. In v. 4 there is a further interpretation. In part the contents of v. 12 (which forms the conclusion of the prophecy) are anticipated, and in part there is a reflection upon the conception of Israel's state during the exile. They had believed the prevailing dogma of retribution: sufferings as a consequence of evil deeds. V. 5 and 6 carry on the commentary. **שְׁלוֹמוֹ** is correctly translated: "Which won our well-being". V. 6 makes a point of the errors of Israel which lie behind the Servant's fate. V. 7, which continues the original saying, possibly with the exception of $7a^{\beta}$ ("and he did not open his mouth"), describes the patiently endured sufferings of the Servant. It should be noted that the verb **נָגַשׁ** in Ex. iii 7 is used of the oppressors in Egypt (Ex. iii 7 has the same word for sufferings as is found in Isa. liii 4a). In v. 8a the death of the Servant is spoken of, using the "qualified" verb **לָקַח**, used also of the "carrying-off" from life of Elijah and Enoch. The first words of the verse would signify that the Servant was removed from a state of sterility (**עֲצָר**), and has not come into possession of that right which a righteous man can claim from his God. As for the question of sterility, see e.g. Isa. liv 1. The Servant was thoroughly to be pitied. V. 8b is surely a commentary which speaks in more direct words of the "tearing away" of the Servant, and gives reasons for his fate. **לְמוֹ** is used in the O.T. of plurals and often of collectives. Israel is here spoken of. The statement in v. 9 speaks of the Servant's grave in a wicked country. **עֲשִׂיר** is of course a synonym of **רַשְׁעִים** and indicates richness in a bad sense. One can compare e.g. Am. v 12, where the words **צָדִיק** and **אֲבִיּוֹן** are synonymous. Plur. **בְּמַתִּי** is certainly right and refers to the collective Israel. V. 10a^α and 10b^β are to be regarded as contributions of the commentator. In v. 10a^β the Prophet says in clear words that the Servant's sufferings were to be considered as an expiatory sacrifice, which, the sequel says, would be rewarded by an Israel that would prosper in the future. **וְרַע** in v. 10b^α stands surely in contrast to **עֲצָר** in v. 8. "The pleasure of Yahweh", which was accomplished by means of the Servant, indicates the secret will of God regarding the sufferings, which the Servant had embodied. In v. 11 the three last words should be regarded as commentary. The verse can then be rendered: "Owing to the travail of his soul he shall see (**וְרַע** is implied) and be satisfied; by his 'higher knowledge' the righteous, my Servant, shall justify many".

V. 12 is already marked as a saying by the opening **לָכֵן**. We are concerned with the accomplishment of this prophecy, the contents

of which are summed up in a pair of concrete sayings, ending very impressively with a confirmation of that which was the mystery of the Servant: **לפשעים יפויע**, he suffered vicariously for sinners. Israel had now acquired forgiveness of its earlier evil deeds, thanks to the sufferings which the generation of the captivity had endured, and Israel could in the future be sure of the favour and mercy of Yahweh.

Lund

L. G. RIGNELL

NOTES ON THE USE OF THE TENSES IN THE VARIANT READINGS OF THE ISAIAH SCROLL ¹⁾

MILLAR BURROWS has drawn attention to a notable tendency in DSI to avoid the waw-consecutive ²⁾. He has also noted cases of a bare imperf. where MT has a bare perf. and vice versa ³⁾. The following readings may be added to the illustrations adduced by BURROWS: x 26- **ויעיר** for consec. **ועורר**; xxxix 7- **ויהיו** for consec. **והיו**; xxii 7- **והיה** for consec. **ויהי**; lxvi 2- **והיו** for consec. **ויהיו**; xvi 12- ... **יהיה כי** (!) for... **והיה כי**; x 13- **כי יואמר** for **כי אמר**; lxiii 16- **הכירונו** (referring to the past) for **יכירונו**. In the following cases DSI has the imperf. where MT has the prophetic perf. xi 9- **תמלאה** for **מלאה**; xliii 20- **אתן** for **נתתי**. In xlix 13 the participle **מנחם** is used as *fut. instans* for the prophetic perf. in MT.

Now broadly speaking, these modifications, inconsistently though they are carried through, probably mark a stage in the transition from pre-exilic Biblical idiom to later Hebrew and represent a more prosaic style characterised by a simpler use of the tenses. Where such use of tenses occurs in DSI it is for the most part unambiguous; an extreme example of it is the reading **יהיה כי** for the consec. **והיה כי** in xvi 12. One case, however, merits special attention: the reading **כי יואמר** for **כי אמר** in x 13 is interesting in view of the doubt attaching to the MT vocalisation of the verbs **ואסיר** and **ואוריד** (an analogous case is xxxvii 24-25). The use of the imperf. where MT has a perf., though it appears to be without purpose, might be evidence of an early

¹⁾ *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery*, vol. i ed. MILLAR BURROWS, New Haven, 1950 (= DSI).

²⁾ "Orthography, Morphology and Syntax of the St. Mark's Isaiah", *JBL*, 1949 (= OMS), pp. 209-210.

³⁾ *ibid.* p. 210.

tradition to read the verbs in a future sense, i.e. as imperfects with the conjunctive waw prefixed ¹⁾).

A special difficulty arises when only the *first* verb of a series in consec. form in MT, abandons that form in DSI. Instances of this are xvi 12, xxii 7 and xlviii 18. In the writer's opinion this phenomenon (among others) might perhaps be explained by the hypothesis that the "Vorlage" for DSI was a text more nearly approximating MT and that the deviations from the "Vorlage", though on the whole deliberate, were in principle kept minimal. Thus, for example, וְהָיָה in the perf. in xxii 7 would be in the nature of a key-verb indicating that the rest of the passage is to be understood in a past sense. This explanation would apply *mutatis mutandis* to the other two instances cited and might also explain why in lix 13 only the first and third of four infs. abs. in MT appear in DSI as finite verbs ²⁾. The hypothesis of "minimal variations", if one may term it thus, might also account for the fact that where MT has the prophetic perfect נָתַחַי in xliii 3, 20 DSI reads נָתַחַי (+ ו) and אָתָן respectively. In the first case the form is consecutive (not reflected in the LXX reading) and follows correctly the preceding verbs in the imperf; it could thus be a minimal variation for the purpose of simplifying the relatively difficult prophetic perfect, made here even more difficult by mingling with imperfects in one and the same prophecy. On the other hand, having regard to the conjunction *kī* before the verb in v. 20, the substitution of the imperf. for the perf. might be, if the former was not the original reading, a minimal variation ³⁾. In the light of the

¹⁾ On the possible dogmatic emendation of ... ׀ to ... ׀ see GESONIUS-

KAUTZSCH, *Hebrew Grammar* (Engl. ed. COWLEY, Oxford, 1910), note 2 to § 107 and ICC, *Isaiah*, Edinburgh, 1928, phil. n. ad loc., Ct. SPERBER, "Hebrew based upon Greek and Latin Transliterations", *HUCA* vol. xii-xiii p. 139 on Is xxxvii 24 ff; *per contra* BAUER-LEANDER, *Historische Grammatik der Hebräischen Sprache*, vol. i, Halle, 1922, § 24 d. That the Masoretic reading of Is X 13 may not have been the only one current in the 9th century, is shown by the vocalised text of a Babylonian MS of the Mishnah *Yadayim* publ. by KAHLE in *HUCA*, vol. xii-xiii where Yad. 4.12 (ibid. p. 320) quotes Is X 13, reading *wā-āsīr* and *wā-ōrīd*. The MS is acc. to KAHLE not later than the 9th century (*HUCA*, vol. X, p. 187, confirmed in a personal communication d. 27th June, 1952).

²⁾ See the writer's note "A Finite Verb continued by an Infinitive Absolute", *V.T.*, vol. II, No. 4, p. 366.

³⁾ The waw prefixed in MT to אָתָן in v. 4, though attested by LXX, is unusual (Cp. DRIVER, *Hebrew Tenses etc.*, Oxford, 1892, § 125); its disappearance in DSI restores normal Biblical usage but, since the MT reading accords with late post-exilic usage, its presence in the text would hardly be likely to worry the DSI copyist.

foregoing remarks the DSI reading **ואהסתר** in lvii 17 looks suspiciously like a finite tense grafted on an inf. abs.

The DSI readings in xliii discussed above remain within the classical tradition of Biblical Hebrew as it is embodied in the pre-exilic books of the OT. On the other hand, the DSI reading in xiv 2 - **והיו שובים לשוביהם ורדים שנוגשיהם** betrays a syntactical feature found only in the late books of the OT. Although the verb *hāyāh* remains here in the consec. form it has in MT, the construction is very different; the verb becomes the *substantive verb* and is made to go with two participles, the lamedh preposition being in all probability *nota accus.*¹⁾ What are two stylish contrasting constructions in MT become thus in DSI evened out. Yet, the important consonantal difference between the two readings is merely that between a waw ending and a yodh-mem ending²⁾.

A corollary of the foregoing argument is a presumption in favour of the DSI reading being nearer the original, when it shows a consecutive-tense construction where MT has a non-consecutive one. The presumption is, of course, rebuttable, but it has heuristic value. Thus in DSI xxxiv 14 b — if the intrans. Hiph'il *hīrgā'a* denotes the initial action of "settling", "coming to rest" etc. then the "finding of repose" (i.e. a permanent one) is subsequent to it, and the DSI construction may be accounted consecutive. In view of this it is interesting that LXX and Targ. though not conclusive as to the tenses of the verbs in the respective Hebrew texts they used, sustain the DSI reading as to the plural of *lilyyōth* and of the verbs. The consecutive construction in DSI might thus still be the unwitting result of a minimal variation of a "perfect of certainty" into an imperf., albeit in the wrong gender.

The DSI reading **וינקו ידים על האבנים** in lxv 3 in which the verb is probably a perf. with waw-consecutive³⁾ is of particular

¹⁾ Of some eighty instances (KÖNIG, *Syntax der Hebräischen Sprache*, Leipzig, 1897, § 239 b and DRIVER, *Op. cit.* pp. 170-171) only the following have the verb *hāyāh* with two or more participles: Is ix 15 (?); Dan i 16; Ezr. iv 4-5; Neh. i 4, xiii 22; 2 Chr. XXX 10 b, xxxvi 16 and prob. 1 Chr. xii 40.

²⁾ The scriptio defectiva of the second participle is strange in view of the fact that all the other nomina (unlike in MT) have the scriptio plena. On the latter spelling of the Qal participle in DSI see OMS, pp. 196-197.

³⁾ Cp. MILLAR BURROWS, *BASOR*, No. 113, p. 30. Since the prophet refers to a *current* practice it is improbable that **וינקו** is the imperf. with waw-conj. of either **נקה** in Pi'el or of **ינק** in Qal in the manner of DSI's occasional simplifications.

interest. The obscure practice or ritual to which it alludes might perhaps be explained *sensu obsceno* in the light of *yād* in lvii 8, a term regarded by several scholars as a euphemism for *membrum virile* ¹⁾. The LXX reading 'to the demons that are not' (Codd. א BQ — OTTLEY, *Isaiah*, Cambridge, 1909) could link up with the DSI reading, if it be derived from a corrupt or intentionally modified Hebrew text לשדים אינם — Cp. Dt xxxii 17, (for לשדים אונם = to the demons their manly vigour). The consonantal identity of the Hebrew for "demons" and "breasts" suggests other possibilities worth exploring.

Considerations other than simplifications of style may, of course, be responsible for changes of tense similar to those discussed earlier in these notes. Thus, for example, היה where MT has יהיה in xliii 10 may well be dogmatic in character — aimed at discountenancing the idea that God might conceivably be other than eternal. Again, the DSI reading ואעצרה in lxvi 9 does not necessarily represent a simplification as compared with the MT reading merely because the imperf. is substituted for the perf; whether it does so or not will depend on the view one takes of the use of the quasi-cohortative with a waw prefix in the apodosis of hypotheticals in other books of the OT ²⁾.

Manchester

ARIE RUBINSTEIN

NOTE SUR LE SENS DU TERME *śāphôn* DANS QUELQUES PASSAGES DE LA BIBLE

Le terme *śāphôn* offre des difficultés de traduction dans Job xxvi 7, Esaïe xiv 13, Ps. xlviii 3, lxxxix 13, Ezéchiel i 4.

Partant de l'étymologie habituelle de *śāphôn* qui apparente ce terme au verbe *śāphan* (cf. GESENIUS), du fait que Yahweh au Ps. xviii 8 ss. est représenté comme un dieu des tempêtes résidant dans les

¹⁾ See important note ad loc. in "Isaiah", *Century Bible*. Cp. also JASTROW, sub. אמה and אצבע, overlooked apparently by BDB in the remark sub. יד 48.

²⁾ That is, in such rare hypotheticals as Gen xiii 9 and 2 Sam. xii 8 on the one hand, and in the apodosis of a number of optative and concessive sentences which shade off into hypotheticals, on the other, e.g. Jud. ix 29; Jer. ix i; Ps li 18 and lv 13 — reading in the latter with LXX לא (Bibl. Hebr. 1951, ad loc.).

nuées, et d'autres considérations un peu longues à exposer¹⁾, nous proposons pour tous les passages susdits de traduire le terme indiqué par: ciel nuageux.

Dans Job xxvi 7, l'emploi du verbe *nâtâh* a amené divers exégètes, entre autres DHORME, à voir dans le terme *šâphôn* l'indication du ciel. Si, d'autre part, on rapproche ce verset du suivant où la merveille de la suspension de l'eau dans les nuages est décrite, on est amené à penser qu'il s'agit précisément du ciel nuageux.

Dans Esaïe xiv 13 *šâphôn* désigne évidemment un lieu céleste à cause des expressions qui précèdent: les cieux et les étoiles divines. D'autre part, comme il est suivi des 'hauteurs des nuées' et du terme '*Elîôn* (v. 14), lequel est le dieu d'orage décrit dans le Ps. xviii (cf. v. 14), il doit s'agir d'un ciel nuageux, temple de la divinité comme au même psaume. Les *iarkethé šâphôn* désigneraient donc les 'retraits (penetralia) des nuées' où la divinité fait sa résidence (cf. GRESSMANN, *A.O.B.A.T.*, no. 333, le dieu Assur dans les nuées).

Au Ps. xlviii 13 la même traduction est éclairante. Par l'expression *iarkethé šâphôn* Jérusalem est déclarée le vrai temple du vrai Baal.

Au Ps. lxxxix 13, dans un texte difficile qui semble devoir être amendé, on peut préférer la leçon des Septante: au lieu de *iâmin* on lira donc *iammim* (θαλάσσης) et l'on traduira: Tu as créé le ciel nuageux (*šâphôn*) et la mer (sur le pluriel *iammim* cf. Gen. i 10), c'est à savoir les deux rassemblements des eaux; le Thabor et l'Hermon se réjouissent à ton nom. Le second hémistiche se comprend ainsi beaucoup mieux; c'est parce qu'ils sont arrosés par les eaux suspendues par Dieu plus haut que les plus hautes montagnes que le Thabor et l'Hermon se réjouissent.

La difficulté d'Ezéchiel i 4 consiste en ce que Yahweh paraisse y être dit venir du Nord. Mais si *šâphôn* désigne un ciel nuageux, chargé d'eaux et particulièrement un ciel de tempête, la difficulté disparaît. Ce n'est pas du Nord que Yahweh est montré venir à ce verset mais de sa résidence en tout point comparable à celle décrite au Ps. xviii 8 à 16.

Il y a lieu, en outre, de supposer que les 'pierres de feu' d'Ezéchiel xxviii 14 sont identiques aux 'charbons de feu' de Ps. xviii 13 et 14 (?) (cf. aussi Job i 16).

Bruxelles

J. DE SAVIGNAC

¹⁾ Sur *Šâphôn*, dieu sémitique de l'orage cf. NOEL-AIMÉ GIRON, *ASAE* 40, p. 433 sq. spécialement p. 455 sq. et W. F. ALBRIGHT, *Festschrift für A. Bertholet*, p. 10.

HABAKKUK II 15-16

Bekanntlich sind die Wendungen, in denen der Prophet Habakkuk das Treiben der Gottlosen mit seinen Weherufen bedenkt, (ii 5-19)¹⁾ nicht originell, sondern berühren sich mit traditionellem Gut. In der Form, wie sie heute stehen, passen sie am besten auf einen imperialistischen Welteroberer und werden allgemein so gedeutet. Die pädagogische Begründung und Nutzanwendung redet fast immer von den *vielen Völkern*, die sich für die erlittene Unbill rächen. Dagegen passt die Schilderung des gottlosen Treibens recht gut auf jeden jüdischen Grosskapitalisten oder Duodezking (Jojakim).

Es erscheint mithin fraglich, ob Habakkuk seine Weherufe tatsächlich auf einen fremdländischen Eroberer gemünzt hat oder ob lediglich ein späterer Bearbeiter und Korrektor hier diese Wendungen hineingebracht hat. So spricht etwa Jer xxii 6-9 von zwei verschiedenen menschlichen Institutionen und deren Sünden; 6-7 schildern die menschliche Hybris am Königspalaste in Jerusalem, während 8-9 sich mit der Stadt Jerusalem beschäftigen. Es liegt hier offenbar eine Umdeutung des Ursprünglichen vor.

Einer solchen späteren Entstellung sind auch die Trinkerverse Hab ii 15-16 zum Opfer gefallen. Die Deutung von 15a, 16a und 16c erscheint gesichert. Zu den dort ausgesprochenen Gedanken lassen sich Analoga aus andern atl Büchern beibringen. Zu 15a vergleiche man Am ii 12, wo von den Nasiräern behauptet wird, dass sie von unsozialen Elementen trunken gemacht werden. Gedanken von Hab ii 16a treffen wir Is x 3, Os iv 7 und Prov iii 35. Das Motiv vom Zornesbecher in der Hand Jahwes (ii 16c) ist recht häufig zu finden: Is li 17, Jer xxv 17, xlix 12, Job xxi 20, Ps lxxv 9 und Thr iv 21. Nicht alle diese Stellen beziehen sich auf Fremdvölker. Jahwe nimmt auch an den Frevlern und Gottlosen im eigenen Volke Rache. Ziemlich gesichert dürfte auch 16d sein. Ich lese: **קִיא וְקִלּוֹן** = *Gespei und Schande auf deinen Glanz*. Der Schöpfer der Vulgata hat das lange Wort auch getrennt gelesen und übersetzt: *vomitus ignominiae*. So liest sich auch das Dreiermetrum flüssiger. Inhaltlich wäre zum Vergleiche Is xxviii 8 heranzuziehen.

¹⁾ M. STENZEL, Hab ii 1-4 und 5a, *Biblica* vol. 33 (1952), 506-510.

Eine wahre *crux interpretum* ist 15b. Dem Frevler wird hier eine Tätigkeit zugeschrieben, die Gott in seinem Zorne und Grimme vollbringt. „Der Chaldäer spielt mit dem Schicksal der anderen Völker zu seiner Belustigung, indem er wie ein Herrgott sie trunken macht aus der Schale seines Zornes, d.h. sie nach Willkür demütigt.“ (JUNKER). Diese Ausdeutung, die sich mehrfach in neueren Kommentaren findet, hebt den Verdacht nicht auf, dass sich hier eine spätere Hand bemerkbar macht, sondern bestätigt ihn. Jemand, der seinem Nächsten zu trinken gibt, macht ihn betrunken. Ein Mittel dazu war die Mischung des Weines und des Rauschtrankes mit einem Gewürz. Mithin versuche man ii 15b zu lesen: **מִסֶּךָ חֶמֶר וְשֵׁכָר**. Is v 22 spricht ebenfalls davon. **חֶמֶתָּךְ** ist dann eine Verlesung aus **חֶמֶר**. Wer den Text erst in diesem Sinne verstanden hat, wird naturgemäss bald auch den **אֵף** hineinbringen. Dieses Wort heist also hier nicht *sogar*, sondern *Grimm* oder so ähnlich. Unzählige Stellen zeigen die Verbindung von **חֶמֶה** und **אֵף** (bei Jer z.B. vii 20, xxi 5, xxxii 31, 37, xxxiii 5 etc.). Die Übersetzung *und sogar* passt hier selbstverständlich nicht. **שֵׁכָר** ist der Rauschtrank ¹⁾. Dieses Wort steht fast immer in Parallele mit einem anderen Wort für *Wein* (**יַיִן**). Daher ist die Annahme eines ursprünglichen **חֶמֶר** am wahrscheinlichsten. 15b wäre also zu übersetzen- *Würzend den Wein und den Rauschtrank*.

15c ist die Nacktheit recht weit hergeholt. Die Exegeten erklären diese Stelle vielfach nach Thr iv 21, wo aber ebenfalls die Lesung sehr unsicher ist. An der erwähnten Stelle handelt es sich offenbar um eine Stammform zu **רָעַל**, während man in Hab ii 15c an das entsprechende Nomen zu denken hat. Es sei darum vorgeschlagen: **עַל-רַעְלֵיהֶם** = *auf ihr Getaumel* ²⁾. Bekanntlich konjiciert man seit WELLHAUSEN gern in 16b: **הִרְעִיל**. Hier müsste man also eine hiphil-Form annehmen, die sonst nicht bezeugt ist. Der allgemein angenommene Vorschlag findet durch 15c eine neue Stütze. Denn einer, der an der Trunkenheit und dem Taumeln anderer seine Freude gehabt hat, wird am besten dadurch bestraft, dass er selbst

¹⁾ V. ZAPLETAL, Der Wein in der Bibel, *Bibl. Stud.*, XX, 1, H. S. 50ff.

²⁾ Auch in **לָעוּ** steckt offenbar der Stamm, sodass wir Ob 16 zu übersetzen haben: „*Sie sollen trinken und sie sollen taumeln*...“.

taumelt. So hat offenbar auch die LXX den Text verstanden. Diese bietet uns eine Doppelübersetzung: διασαλεύθητι καὶ σείσθητι.

Würzburg

M. STENZEL

THE CLOUDS AS WATER-CARRIERS IN HEBREW THOUGHT

The purpose of this note is to discuss the Hebrew conception of the function of the clouds as agents in the production of rain, and the conclusion will be that throughout the Old Testament period and into Talmudic times the Hebrews thought of the clouds as water-containers.

The conception of the firmament as a solid dome supporting the upper waters appears first in Gen i 6-8, and recurs as in Ps civ 2-3 and Ps cxlviii 4. The solidity of the firmament was suggested by the contemplation of the azure blue of the sky and the idea found confirmation in the apparent necessity of a support for the upper waters. As water falls, in the form of rain, from on high, the only conclusion possible seemed to be that there exists above a great reservoir and the only position that could be assigned for this was above the vault of heaven. These conceptions are recorded in primitive mythological form in the story of Tiamat as told in the Babylonian poem *Enuma eliš*. And they persisted long into rabbinical times: 'The Holy One, Blessed be He, took all the primeval waters and placed them half in the firmament and half in the ocean', *Beresith Rabba* IV 4.

Given that these upper waters are supported by the solid vault of heaven and yet descend upon the earth, it follows that there must be apertures in the sky capable of being opened and shut as occasion requires. If these were opened and the water allowed to descend on the earth without the intermediary of clouds, the effect was devastating and destructive, Gen. vii 11, viii 2, Isai. xxiv 18¹).

¹) In two passages apertures in the sky are spoken of independently of rain. The prophet Elisha had foretold that on the morrow a measure of flour and two measures of barley would cost respectively no more than a shekel. Therefore, when the royal officer replied, 'If Yahweh should make apertures in the sky, could this thing be?', 2 Kg vii 2, 19, he could not be referring to rain, as no one would imagine that the fields could produce the food from one day to the next. And he does not speak of opening the apertures but of 'making' them, as of new openings for sending down the grain from heaven. And in Ps. lxxviii 23 God is said to have opened 'the doors of heaven' to rain down manna for the Hebrews.

Normal rain, however, as it required little observation to notice, reaches the earth directly from the clouds; and this raises the question, what is the relation of the clouds to the upper waters? As the celestial reservoir contains the water already in liquid form and ready to come down as rain, the most obvious hypothesis would seem to be that the water passed through the firmament into the clouds to be carried by them to that part of the earth which was to receive the rain. And so we find that Rabbi Joshua maintained. All the earth, he said, 'drank' of 'the upper waters', basing himself on Dt xi 11, 'the land, whither thou goest . . . , drinketh water of the rain of heaven'. And he explained the text of Gen. ii 6 'and a cloud rose up from the earth' as meaning that 'the clouds rose up and ascended to the firmament and opened their mouths as a water-skin and received the rain-water', supporting himself this time by a reference to Job xxxvi 27 ¹⁾. The Targum on this verse of Job seems to express the same idea: Yahweh 'holds back the drops of water (which) would drop as rain into His clouds'. So with LEVY ²⁾, reading the *pe'al*, or with others reading the *pa'el*, 'which would drip rain into His clouds'. The meaning is that the clouds receive the rain already as liquid.

This was not, however, the only theory favoured in the rabbinical schools. The Targum pseudo-Jonathan explains Gen. ii 6 as follows: 'A glorious cloud descended from beneath the throne of glory, and was filled with water from the ocean and again ascended from the earth, and brought down rain and watered the whole surface of the ground'. This was the view also of R. Eliezer in opposition to that of R. Joshua given above. He maintained that all the world 'drinks' from the waters of the ocean, basing himself on Gen. ii 6. When R. Joshua objected that the ocean contains only salt water, he replied that the water is sweetened in the clouds, but without explaining how this is brought about ³⁾.

This idea of the clouds receiving water from the sea suggests evaporation to the modern mind. But the Targum Jon., just quoted, seems clearly to mean that the cloud received the water in liquid form, and, if the phenomenon of evaporation had been known to R. Eliezer, he would surely have said something about it, and in any

¹⁾ *Ta'anith* 9b. The passage occurs also, though in a somewhat corrupted form, in *Beresith Rabba* XIII 10. The word 'ed is given as one of the five signifying 'cloud' in the midrash xiii 12.

²⁾ J. LEVY, *Chald. Wörterbuch über die Targumim*, s.v.

³⁾ For the references see note 1.

case it would also have been known to his interlocutor R. Joshua. It may be added that as long as the Rabbis based their physical science on the interpretation of the Bible, they would not arrive at the notion ¹⁾).

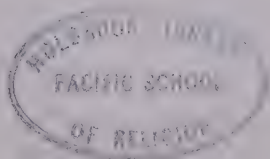
As God is said to have put half the primeval waters above the firmament and to have left the other half in the ocean, *Beresith Rabba* IV 4, and as these latter waters are salty, it would follow that the upper waters are so too. It is not recorded, however, that R. Eliezer asked R. Joshua how he explained that rain does not fall as salt water. Perhaps he would have expounded the theory found in *Ber. Rab.* IV 5: 'The firmament resembled a lake, and above the lake is a vault; and on account of the heat of the lake the vault exudes heavy drops [of water], which pass down through the salt waters without mingling with them'. The possibility of thus remaining uncontaminated by the salt water is illustrated by the alleged similar passage of the waters of the Jordan through the Lake of Galilee. The heat of the upper waters was presumably considered to be postulated by their proximity to the sun, and the formation of drops on the under surface of the vault over the lake (to be distinguished from the vault of heaven, the support underneath the lake) was a thought due to the observation of domestic pots and kettles.

Although the clouds contain a quantity of water, they do not let it down in an uninterrupted flow like water out of a jug, but in separate drops. A ready explanation of this phenomenon was to hand in the common sieve, the action of which was said to be similar to that of a cloud, *Ber. Rab.* XIII 10.

The presumption is that the views reflected in the books of the Old Testament are not more advanced than those of the Rabbis just discussed. Knowledge is apt to increase with the passing of the centuries rather than to decrease; and, though the biblical writers were men inspired by God, He did not reveal to them the secrets of nature, the knowledge thereof not tending to the salvation of men. ²⁾

¹⁾ It may be of interest to add Aristotle's explanation. The heat of the sun, he says, draws the moisture of the earth upwards in the form of vapour. As this loses its warmth, it is in turn condensed into water, or as he also expresses it, what was air becomes water. 'The exhalation from water is vapour: and that from air into water is cloud' and he adds that 'mist is what is left over from the condensation of a cloud into water and is, therefore, a sign of good weather rather than of wet, for mist is, as it were, a barren cloud', *Meteorica* 346b, 359b-360a.

²⁾ As St. Augustine worded it 'nulli saluti profutura', *De Gen. ad litt.* II, ix 20 =



But such clear statements, as are given in the rabbinical writings, are not to be expected in the Bible. The Rabbis were discussing these questions of physical science as such and propounded their solutions; the biblical writers refer to them only incidentally and clothe their thoughts in the language current in their day.

The conception of the clouds as literally water-carriers is found in Eccles. xi 3 'If the clouds are filled with rain, they empty it out on the earth', or it might be 'if the clouds fill themselves with rain', hinting at the source of the water in the celestial reservoir. The same thought lies behind the question, 'The water-skins of heaven, who [but God] can pour them out?' Job xxxviii 37b. This picturesque appellation of the clouds is repeated in the Hebrew text of Eccles. xliii 8. Then Job, extolling the wonderful works of God, speaks of Him as 'binding up the water in His clouds so that they burst not under them', that is under their weight, Job xxvi 8. Jesus ben Sirach also comments on the strong texture required by the clouds, 'By His might He strengthens the clouds', xliii 15. Yet in spite of their apparent weight they float in the sky: 'Hast thou knowledge of how the clouds are poised?', Job xxxvii 16.

According to the more plausible of the rabbinic theories, as we have seen, the clouds rise to the firmament to receive their store of water. Hence not all are charged with rain. So a man falsely boasting of a gift is likened to 'light clouds with wind that bring no rain', Prov. xxv 14. Such would be their condition when they are sent forth from God's storehouses, Eccles. xliii 14: 'He sends up the light clouds from the extremity of the earth', Jer. x 13b = li 16b and, with the participle, Ps. cxxxv 7a. From such repositories came snow and hail, Job xxxviii 22, and also the winds, Jer. x 13d = li 16d and Ps. cxxxv 7c.

As for the source whence the rain comes, there are apparently different indications. It can be spoken of merely as 'the rain of heaven', Dt. xi 11, where the word 'heaven' only indicates the region of air above the earth in which 'the birds of heaven', Ps. viii 9, fly. In some passages God is said to shut up the heavens in order to withhold rain from the earth, Dt. xi 17, 1 Kg. viii 35, etc. Or again

MIGNE, P.L. 34, 270, words made his own by LEO XIII in his Encyclical *Providentissimus Deus*, *Enchiridion Biblicum* (Romae, 1927) § 106. In this passage he says also that the hagiographers speak of natural phenomena according to appearances.

He is said to open the heavens to give rain, Dt. xxviii 12. Here the reference is to the apertures of the firmament as in Mal. iii 10, where they are mentioned as opened to pour down 'a blessing'. On the other hand only the clouds may be spoken of as the source of rain: 'On the clouds shall I lay my command not to send down rain upon it' [the vineyard], Isai. v 6. But there is no fundamental difference of conception in these passages. Of the two sources, the immediate and the ultimate, the clouds and the waters above the firmament, sometimes one and sometimes the other is mentioned. It was unnecessary and would have been wearisome always to mention both. The dates of the various passages cited in the last few paragraphs do not suggest any progressive development of ideas on the matter.

In conclusion two other conceptions may be mentioned. In Job xxxviii 25 we read 'Who hath cleft a channel for the downpour and a path for the thundering lightning?'. The thought here may be that expressed clearly by the Rabbis that each drop of rain has its own particular path to follow so that all reach the earth separately one from another ¹⁾. And observation had taught the ancient Hebrews that lightning is often followed at once by increased violence in the rainfall, for this seems to be the meaning of the words used of God, that He 'made lightning flashes for the rain', Jer. x 13c = li 16c and Ps. cxxxv 7b.

Chipping Norton

E. F. SUTCLIFFE

THE WRITING OF THE DIVINE NAME IN AQUILA AND THE BEN ASHER TEXT

Aquila's version, made round about 130 A.D., is remarkable for its Old Hebrew lettering of the Divine Name in the midst of a Greek text. Put into square character, what Aquile wrote was יהיה, "Jāh-Jāh", the popular substitute for יהוה "Jahweh", the ineffable Name, the very naming of which was regarded as blasphemy as far back as the third century B.C., if the LXX at Lev. xxiv 16 represents current public opinion. For one can imagine that, as a Gentile convert to Judaism, Aquila was careful not to trap his Greek-speaking Jewish readers into uttering the Name "according to its letters". By the time the Mishna was compiled (c. 190 A.D.) the pronunciation

¹⁾ *Ber. Rab.* XIII 10.

had become practically J^oJā as the form יְיָ shows. The later Greek form ΠΙΠΙ was used to transcribe Aquila's Old Hebrew form of יהיה, and, in the opinion of CERIANI¹), this was first done either by Origen or by Eusebius. ΠΙΠΙ does not represent the Tetragrammaton, as is generally held, but יהיה, so that there is no justification for supposing that any identity of form of square character yodh and waw in the first century was involved. Actually, apart from stone inscriptions at Dura and on a Galilean synagogue (NSI, No. 148B), Manuscript evidence of their identical form is lacking. They are quite well differentiated in the Dead Sea Scroll of Isaiah (DSIa), and whoever was responsible for the present LXX reading at Dan. ix 2, to wit THΓH, apparently noticed the stroke to the left characteristic of yodh and pictured it by T as against Γ for waw. Had Aquila written the Name exactly as spelt in the text before him, those who transcribed his text would surely have written ΠΥΠΙ, for as has been pointed out consonantal waw was consistently rendered by upsilon in the transliteration of Hebrew personal names in the LXX²).

The recovery of a purer Ben Asher Text by KAHLE³) reveals that the Divine Name was earlier pointed יהוה, that is, with the vowels of J^oJā and *not* those of 'Adhōnāi. It seems to me that this vocalisation supports the implication of Aquila and the Mishnaic form, namely, that in the first two centuries A.D. at least, if not later, the Divine Name was uttered JēhJāh or briefly J^oJā.

West Ewell, Epsom

NORMAN WALKER

OBSERVATIONS ON THE INTERCHANGE OF ו AND ה IN THE MANUAL OF DISCIPLINE (DSD)

That ו and ה are now and then interchanged in the Dead Sea Scrolls has already been observed by scholars (see f. ex. M. BURROWS in *JBL*, 1949, vol. 68, pag. 203). With respect to DSD this has been noticed in vi 26, viii 13, x 2, 6, 12. However, the translators have not been aware that DSD also occasionally bears

¹) CERIANI, *Monumenta sacra et profana*, II, p. 106 ff., quoted in SWETE, *O.T. in Greek*, p. 39, n. 4.

²) See, for instance, my *The Meaning of Moses* (1948), pp. 8-11.

³) KITTEL, *Biblica Hebraica* (Third Edition, 1945).

witness to an interchange of **ע** and **ח**. It is the purpose of the present short note, by the elucidation of some passages in DSD, to illustrate this interesting phonetic fact.

Pl. vi 7. — The American editors transcribe **על יפות**. Undoubtedly the transcription is wrong. We must here read **עליפות** which is equivalent to **חליפות** (from **חליפה**: “relief”), the meaning of the passage being that the perpetual study of the Thora should be carried out by the relief of the member on duty by another member. In this way the community lived up to the ideal expressed in Ps. i 2. This interpretation suits the following **איש לרעהו** very well, and makes the whole passage perfectly clear. For this use of **חליפה** cf. Job xiv 14.

Pl. vi 12. — **אשר לוא במעמד האיש השואל**. This passage is generally translated: “... who is not in the office of the man who asks...”, the meaning presumably being that a member of the community who took a part in the session without having reached the position in which he was entitled to put forward questions had a right to “stand upon his feet” and say: “I have a word to speak to the Many”, and then it was decided by the assembly, whether he should speak or not. — To this interpretation several objections can justly be made: 1) It is illogical: the man concerned might then obtain the right to speak, after all. Further, those who took a part in the sessions possessed the right of taking part in the common consultation without exception, see vi 4, 22-23; viii 25 clearly testifies to the impossibility of the translation mentioned. 2) It is a noticeable fact that **שאל**, when used in connection with the community, always, both in DSD and the Damascus Fragments, is used in niph'al, never in qal. The conclusion must be that **האיש השואל** does not mean a member of the “rank and file” of the community, but means the one who put forward the questions which were to be considered by the community. He was, so to speak, the president of the session. If this is the case, it is obvious that the translation: “who is not in the office of the man who asks” cannot possibly be right because it is a completely superfluous remark. 3) It seems clear that **אשר** (after **הרבים**) does not, as translators have presupposed, go back to **איש** (in that case we should have expected **ואשר**, continuing the first **אשר** of the line), but to **דבר**. — Considering these objections to the general translation of the passage, we must without doubt take **מעמד** as equivalent to **מחמד** (late Hebrew: “desire”) and, reading

כ in stead of ב, translate as follows: "which is not according to the desire of the man who asks...", the meaning being that a man who wanted the assembly to discuss a problem, the consideration of which seemed undesirable and irrelevant to the president, had got a right to appeal directly to the members of the session, whose responsibility it was to decide whether the question concerned should be discussed or not.

Pl. x 21. — **לוא אנחם בנכאים עד תום דרכם**. All scholars translate **אנחם**: "I will not console...". However, the object of **נחם** (pi'el) is never, either in classical or in later Hebrew, constructed with **ב**. This construction can hardly be accounted for by reference to the lax use of prepositions in DSD, and is so strange that not even a reference to Is. xlix 13, where **נחם** and **רחם** occur side by side, is able to convince us of the correctness of the current translation, which must be regarded as unsatisfactory. A way out of the difficulty is to equate **אנחם** with **אנעם**. The root **נעם** occurs in Hebrew in the meaning: "be lovely, pleasant", but is not constructed with **ב** in the meaning: "to favour somebody", which is the meaning we need here. However, this is the case with the Arabic idiom: *na'ima bi*, cf. the well-known phrase: *na'ima-llāhu bika* 'ain^{an}: "May God favour thee". It can hardly be doubted that it is this expression we find in our phrase. In this way we get a perfect parallel to the previous expression **לוא ארחם**. As a matter of fact, the whole sentence **לוא אנחם ולוא ארחם עד תום דרכם** is to be regarded as a variation of **לוא אנחם ולוא ארחם עד תום דרכם**. It is not possible to combine **נכאים** with **רוח נכאה** in Prov. xv 13, xvii 22, xviii 14 or with **רוח נכה** in Jes lxvi 2 and translate: "the humble ones", this translation providing a meaning contradictory to the statement in line 26; further, the following **עד תום דרכם** would be unintelligible, humility being a fundamental virtue in the ethics of the community, cf. ii 24, iii 8, iv 3, v 3, 25, ix 22. The expression **עד תום דרכם** clearly shows that **נכאים** must refer to some people who did not live according to the rules of the community (parallel with the previous **סוררי דרך**). The Syriac *nēkā* means: 1) laesit. 2) nocuit. 3) repugnavit. The root (in particip.) is used in the last mentioned meaning in Peshitta of Gal. v 17 (*besrā gēr rā'ēg medem d'nākē l'rūhā*, as a translation of ἡ γὰρ ἐπιθυμία τοῦ πνεύματος). There can hardly be any doubt that this is the meaning required in our passage; the word must be read **נְכָאִים**, and the translation of x 20-21 will be: "I will not show mercy

upon those who have turned aside from the way, I will not favour the stubborn until their way is perfect", this interpretation being in harmony with the procedure followed against members of the community who had committed a forgivable trespass against the Mosaic law, cf. viii 24 ff.

(Copenhagen)

Keble College, Oxford

PREBEN WERNBERG-MØLLER

REVIEWS

Ein Monument der ungarischen alttestamentlichen Wissenschaft.

Das erste Teilband der neuen Übersetzung ist in Budapest im J. 1951 unter dem auf der Vorderseite des Umschlages zweisprachigen Titel: *Mózes első könyve* (*Genexis — az eredet könyve*) = *Liber primum Mosis* (*Genesis*) und dem entsprechendem hebräischen und englischen auf der Rückseite, erschienen. Der Debrecener Professor für biblische Theologie und allgemeine Religionsgeschichte Dr. LADISLAUS MARTIN PÁKOZDY hat diese Lieferung mit einer dreifachen Vorrede versehen, und zwar S. II-XI mit einer englischen auf den geraden Seiten und einer deutschen auf den ungeraden, dann S. XIII-XXVII mit einer ausführlichen ungarischen. S. 1-50 folgt die Übersetzung der Genesis. Als Mitglieder der Übersetzungskommission werden genannt für die reformierte Kirche: Prof. KÁLMÁN KÁLLAY-Debrecen (als Vorsitzender), Prof. LADISLAUS MARTIN PÁKOZDY-Debrecen (als Geschäftsführer), Prof. LADISLAUS PAP—Budapest (an der Arbeit an der Genesis nicht regelmässig teilnehmend infolge anderer Aufgaben) und em. Prof. LUDWIG TÓTH-Pápa; für die lutherische Kirche em. Prof. JOHANNES DEÁK—Sopron, Prof. NIKOLAUS PÁLFI-Sopron, JOHANNES BOTYÁNSZKY-Senior in Mezötúr, und PAUL ZÁSZKALICZKY-Senior in Fót (S. IV, V, XXVI).

Diese Kommission arbeitet an der Übersetzung des AT. seit Frühjahr 1948, nachdem im Vorjahr bereits eine ähnliche für das NT. ihre Arbeit begonnen hat. Ihre Aufgabe ist nicht gering, denn es handelt sich eigentlich um eine gründliche Revision der bisherigen protestantischen Bibel, wobei einerseits die „hebraica veritas“ in modernem Ungarisch wieder zu geben sein soll, aber andererseits soll alles lebendige aus der alten Übersetzung bewahrt bleiben! Unter der Bezeichnung „alt“ ist die ursprüngliche ungarische *Vizsolyi Biblia*, übersetzt im J. 1590 durch KASPAR KÁROLI, die im J. 1908 zwar gründlich, aber doch inkonvenierend revidiert wurde und derer neue gründliche Revision durch ALEXANDER CZEGLÉDY im J. 1938 als „Probibibel“ herausgegeben wurde, gemeint. Der Text dieser Probibibel wird nun aufs neue durch die genannte Kommission bearbeitet, nachdem der Tod CZEGLÉDY's nach dem Kriegsende ihm die weitere Reingestaltung seiner Revisionsarbeit verunmöglichte. Als Grundlage für den hebräischen Text dient die dritte Auflage KITTEL's *Biblia hebraica* neben der Textausgabe GINZBURG's.

Grosser Wert wird auf die Konkordantivität gelegt. Womöglich soll dasselbe hebräische Wort durch ein einziges ungarische wiedergeben werden. Die Übersetzer wollen die ursprüngliche Gestalt des Textes nicht durch Benützung von Synonymen und anderlei Abänderungen

„fälschen“. Inwiefern jedoch dieser Grundsatz mit der Aufgabe alles lebendige aus der alten Übersetzung zu bewahren vereinbar ist, ist dem Rezensenten nicht genügend klar. Jedenfalls wird betont, dass die Bestrebung der Kommission dahin zielt weder in die Gefahr einer unverständlichen Wörtlichkeit, noch in die einer Auflösung biblischer Begriffe und Bildersprache zu fallen (VI, VII). So wird besonders bei theologisch bedeutsamen Begriffen um konsequente Übersetzung Sorge getragen, während anderwärts die Exegese mitentscheidet (z.B. bei Ausdrücken wie *näšäš*, *rūab* und dergleichen). Bei Konjunktionen, Interjektionen und Partikeln herrscht völlige Übersetzungsfreiheit, durch den verschiedenen Geist beider in Betracht kommenden Sprachen bedingt. Bei unübersetzbaren Bibelstellen werden andere alte Versionen zur Hilfe gezogen, was jedoch in solchen Fällen stets in einer Fussnote bemerkt wird. Was die äussere Form betrifft, befolgt die neue ungarische Übersetzung die Weise der *Zürcher Bibel* indem sie auch nur die Kapitel abtrennt und darin kleinere Sinnabschnitte, die mit Überschriften versehen sind, während die Verse nur an der Seite durch Zahlen — die sich jedoch nach dem hebräischen Original richten! — gekennzeichnet sind.

Der Text wird in Fussnoten durch Erklärungen und Hinweise begleitet. Die leitenden Gesichtspunkte sind folgendermassen formuliert: „1. den offenbarungs- und heilsgeschichtlichen Zusammenhang jeder wichtigen Stelle überall nach rückwärts und vorwärts aufzuzeigen; 2. schwerverständliche oder anstosserregende Stellen durch andere zu erklären; 3. Wortspiele, Namensklärungen usw. mit einigen Worten zu erklären“ (S. X, XI). Die hebräischen Namen, mit Ausnahme der bekannteren, werden phonetisch wiedergeben und in der Fussnote erklärt, bei den anderen wird die hebräische Form wenigstens in der Fussnote nebst einer Übersetzung dargebracht.

Wie im Vorwort zur vorliegenden Lieferung erwähnt wird, arbeitet man bereits im J. 1951 am 2. Sam.-Buche und die neutestamentliche Kommission hat ihre Arbeit ganz beendet. Ob ausser der Genesis jedoch aus dem AT. inzwischen noch etwas mehr im Drucke erschienen ist, ist dem Rezensenten leider unbekannt, wahrscheinlich nichts.

Prag (ČSR)

MILOŠ BIČ

F.-M. ABEL, *Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe*, Vol. I-II, Paris, 1952, J. Gabalda et Co. 15 + 505 et 10 + 405 pp.

Ces deux volumes offrent un aperçu, assez conventionnel, de l'histoire politique des Juifs en Palestine entre 333 av. J.-C. et 638 ap. J.-C. Conquêtes et révoltes, rois et gouverneurs se succèdent et se ressemblent. On n'entend pas beaucoup sur les éléments non juifs dans la terre sainte. Seulement du III-ème s. ap. J.-C., l'église chrétienne occupe la place dominante dans ce récit historique. La délimitation de la Palestine n'étant pas facile (cf. F.-M. ABEL, *Géographie de la Palestine* I, p. 16 ss.), l'auteur fait souvent entrer dans son champ d'observation des événements

qui sont passés loin de la terre sainte. L'auteur est moins porté qu'autrefois aux nouveautés, aux discussions érudites, à ces brouilleries de la science historique. Mais il est difficile d'écrire sur la Palestine de l'âge talmudique ne se référant qu'à GRAETZ, et au livre admirable, mais paru sous le Second Empire, de DERENBOURG. Les livres de S. LIEBERMAN (*Greek in Jewish Palestine, Hellenism in Jewish Palestine*), ses articles sur les martyrs de Césarée, sur la Palestine au III-ème et au IV-ème s. etc. auraient permis à l'auteur de préciser bien de points qui sont restés obscurs dans sa narration. Mais on saura grè au P. ABEL d'avoir mentionné souvent les monuments archéologiques à leur place chronologique. Seulement on voudrait voir les matériaux archéologiques utilisés systématiquement. Pourrait on espérer que l'Ecole Biblique et Archéologique Française à Jérusalem nous donnera bientôt une histoire archéologique de la Terre Sainte?

Columbia University, New York

E. J. BICKERMAN

W. B. STEVENSON, *Critical Notes on the Hebrew Text of the Poem of Job*, Aberdeen 1951. viii + 170 pp.

In his Schweich lectures of 1947 the emeritus professor of Semitic languages at the University of Glasgow dealt with the Book of Job, primarily from a textual and literary point of view. In his new book he aims at completing his lectures, treating the very same problems, and by means of the same methods. STEVENSON's attitude to the Massoretic text is not very respectful. His book abounds in corrections and emendations. He regards literary and metrical inconsistencies as quite acceptable criteria of textual corruptions. Very often he replaces single verses into their presumed original position. Single passages are regarded as intrusions on account of their disagreement with the known views of the speaker to whom they are assigned. A similar bold optimism is to be found in the author's opinion as to the metre and our capacity to emend the text on the basis of metrical indications. Concerning emendations of this kind the author says: "The gain accruing from these corrections is more often literary than material or logical", p. 3. Undoubtedly, when corrected in this way the Book of Job has a new literary shape. But I am far from convinced that the change is entirely a gain. In particular, the use made by STEVENSON of the ancient versions as a means of correcting the Hebrew text is hard to accept. STEVENSON regards his corrections as quite convincing only when supported by the ancient versions, and he consults them very often, first and foremost the Septuagint. As to the Septuagint of Job, however, its value as a help in correcting the Hebrew text is very dubious. From the point of view of both form and contents the Septuagint Job has a strong Hellenistic colour, being not a literal, but rather a free rendering, paying due consideration to Greek usage and Greek style. The rich Oriental imagery of the original has very often been recast by the translator into a sober and straightforward account. Its numerous semi-independent poetical digressions have been placed into more immediate connection with the actual theme of the dialogue. Many proofs of ancient mythology are to be

found in the version. As to theological ideas there are also, in the Greek Job, certain modifications when compared with the Hebrew text. The debate between Job and his friends is obscured; there is no sharp difference between Job's attitude to the retribution and that of his friends, as they are depicted in the Septuagint. Particularly there is a tendency to suppress the picture of Job as the Defier and, instead, to stress his rôle as the patient martyr. And his friends, according to the Septuagint, regard the correspondence between sin and punishment as an ideal state rather than an inflexible law. Further, the translator's aversion to describing God in human terms differs strongly from the Hebrew poet's unreflectingly anthropomorphic view of God ¹).

These differences between the Hebrew Book of Job and the Greek version should be taken into consideration by a critic before correcting the Massoretic text with the help of the Septuagint. Evidently the translator has created a book with a character of its own.

These critical remarks are aimed at STEVENSON's general attitude to the textual problems. I should like finally, however, to emphasize that his book often provides new and plausible interpretations of difficult passages.

Lund

GILLES GERLEMAN

¹) Cf. further my *Studies in the Septuagint*, I: *Book of Job*, Lund, 1946.

BOOK LIST¹⁾

- Nieuwe vertaling van het Oude Testament*, bewerkt door een commissie van het Nederlandsch Bijbelgenootschap, Amsterdam 1951 (New Testament 1939).
Revised Standard Version of the Bible, Nelson & Sons, New York 1952. \$ 6.00.
 An authorized revision of the American Standard Version of 1901 and the King James Version of 1601.
- An Introduction to the Revised Standard Version of the Old Testament*, New York 1952. (Comp. *idem* New Testament, 1946).
 Contributors: W. A. IRWIN, G. DAHL, H. M. ORLINSKY, W. F. ALBRIGHT, H. G. MAY, J. PH. HYATT, M. BURROWS, J. MUILENBURG, L. WATERMAN, W. L. SPERRY, F. JAMES.
- BENTZEN, A., *Daniel*, Zweite, verbesserte Auflage, HZAT, Tübingen, 1952. 87 pp. D.M. 6.10 (Supskriptionspreis D.M. 5.10).
- BENTZEN, A., *Introduction to the Old Testament*, second edition with corrections and a supplement, Copenhagen, 1952. Vol. I 268 pp., Vol. II 300 pp., Appendix 32 pp.
- CROSS, F. M. Jr and FREEDMAN, D. N., *Early Hebrew Orthography*, a study of the epigraphic evidence, New Haven, Conn., 1952. vii + 77 pp.
- GORDON, C. H., *Introduction to Old Testament Times*, Ventnor, N.J., 1953. vii + 312 pp. Price \$ 4.75.
 An inspiring book, dealing with the cultural and historic content of the Old Testament in the light of the discoveries in the Near East (Amarna, Ugarit, Karatepe a.o.). A very useful complement to the common hermeneutic literature, enriching our insight into minor problems as well as widening our horizons.
- HOOKE, S. H., *Babylonian and Assyrian Religion*, Hutchinson's University Library, London, 1953, 128 pp. Price 8/6.
- MOLDENKE, H. N., and MOLDENKE, A. L., *Plants of the Bible*, The Chronica Botanica Co., Waltham, Mass., 1952. xx + 328 pp., with 95 figures. Price \$ 7.50.
 A comprehensive survey of the plants and plant products mentioned in the Bible, written with a thorough knowledge of botany, a sense of history and beauty and with love for the Bible. The book is distinctively produced, conveniently arranged and amply illustrated.
- PARROT, A., *Déluge et Arche de Noé*, Cahiers d'archéologie biblique No. 1, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel et Paris, 1952. 62 pp.
- PARROT, A., *Découverte des mondes ensevelis*, Neuchâtel, 1952. 149 pp.
- ROWLEY, H. H., *The Covenanters of Damascus and the Dead Sea Scrolls*, BJRL, Vol. 35, No. 1, Sept. 1952. Price 3s.net.
- ROWLEY, H. H., *The Zadokite Fragments and the Dead Sea Scrolls*, Blackwell, Oxford, 1952. xii + 133 pp. Price 16s. net.
 Three lectures delivered in Louvain in March 1952. A very well written survey of the problems, abundant in references to literature, with an open eye for the limits of our knowledge.
- VRIEZEN, TH. C., *Palestina en Israel*, tweede, bijgewerkte druk, Wageningen (1952). 284 pp. Dutch guilders 7.90.
- VAN DER WEYDEN, A. H., *Die „Gerechtigkeits“ in den Psalmen*, Nijmegen, 1952. xvi + 251 pp. Dutch guilders 9.75.

¹⁾ The mention of books in this list neither implies nor precludes subsequent review at length.

CRITERIA FOR THE MACCABEAN DATING OF OLD TESTAMENT LITERATURE*)

BY

P. R. ACKROYD

Cambridge

The Maccabean dating of Old Testament material has a respectable ancestry, since it may be traced at least as far as Theodore of Mopsuestia¹⁾, and really finds its first beginnings in 1 Macc. vii 16 f., in the quotation of Ps. lxxix 2-3²⁾. Attempts at refuting once and for all the tendency to discover Maccabean material in the Old Testament—apart of course from the book of Daniel—have been unavailing³⁾. It is like a many-headed hydra which neither the pan-Ras Shamra school, nor even the pan-Dead Sea Scroll school can effectively scotch⁴⁾, though we are unlikely to see a revival of the extreme theories of such scholars as HIRTZIG (on the Psalms)⁵⁾

* A paper read before the Society for Old Testament Study in London on January 3rd, 1952.

¹⁾ Died 428. Commentary on the Psalms. MIGNE, *P. Gr.*, lxvi.

²⁾ Cf. CAIETANUS, *Opera Omnia*, III, 275 ff. Lugduni 1639. "Ibi est sermo de occisione 60 virorum quos Alcimus ex semine Aaron occidit; hic (i.e. in Ps. lxxix) autem Propheta loquitur de clade facta a gentilibus... Ex quo patet quod auctor libri Macchabaeorum versiculum hunc transumptive extendit ad suum propositum; ut frequenti usu faciunt Doctores ecclesiae". The occurrence of this quotation has been used as an argument both for and against Maccabean dating of Psalms, and especially the Maccabean dating of this Psalm. GOOSSENS, *Die Frage nach makk. Psalmen*, Münster i.W., 1914, p. 1, rightly points out, after surveying the evidence, that it cannot be used either way. OESTERLEY, *Psalms*, I, 1939, London, p. 65, surprisingly thinks that this point has been overlooked, being apparently unaware that at least a dozen commentators have dealt with the point from various aspects.

³⁾ Cf. for example GUNKEL, *Einleitung in die Psalmen*, Göttingen 1933 (also *The poetry of the Psalms...*, in *Old Testament Essays*, London 1927, pp. 118 ff.). GUNKEL attempts a history of the Gattungen which excludes Maccabean Psalms.

⁴⁾ OESTERLEY, *Fresh Approach to the Psalms*, London, 1937, p. 46, describes it as "an obsession".

⁵⁾ *Die Psalmen*, 2 vols., ed. 1, Heidelberg, 1835-6; ed. 2, Leipzig and Heidelberg, 1863-5; cf. also *Begriff der Kritik*, Heidelberg, 1831. HIRTZIG dated all the

and KENNETT (on both Psalms and much other literature)¹).

The probability is that many of the attempts at Maccabean dating have arisen from the fuller knowledge which we have of the historical circumstances of those years of persecution and national uprising. It is perhaps not unreasonable to suppose that a considerable rise in the temperature of national and religious life would produce literary results, and such results are certainly to be seen in the realm of apocalyptic. But most of this falls outside the Old Testament. The problem has its importance for the history of the Old Testament canon, for the exclusion of Maccabean dating would provide a useful terminus ad quem, though we must beware of the danger of arguing from the canon to the literature and from the literature to the canon. The discussion of this particular problem is moreover of importance for the general study of Old Testament dating, since some of the principles which are relevant to this period will be found equally relevant to others.

Rather than merely indulge here in a series of generalisations, I have selected a few points by way of illustrating the kind of criteria which are available, and investigating their reliability. To some extent the illustrations are drawn from the unpublished thesis on *The Problem of Maccabean Psalms* which I wrote some time ago²), but others are drawn from elsewhere in the light of more recent study, since this is not intended to be an examination of the Psalter alone.

The criteria arrange themselves in a logical order, since no amount of convincing historical allusion in a given passage to Maccabean events will prove a case for Maccabean dating if it can be shown that the passage in question was in existence much earlier on the evidence of quotations from it. We begin therefore with quotations, and proceed via language to theology and history.

1—QUOTATIONS

It will be clear that if it can be proved that a certain Old Testament passage is quoted by another writer, and the date of this other is

psalms from lxxi-cl and a few others in the Maccabean period. He was followed by OLSHAUSEN, *Psalmen*, Leipzig, 1853, and LINGERKE, *Psalmen*, 2 vols., Königsberg, 1847, and later in a more extreme form by DUHM, *Psalmen*, ed. 1, Freiburg, 1899; ed. 2, Tübingen, 1922; and HAUPT in a large number of articles in various periodicals.

¹) Cf. *Old Testament Essays*, Cambridge, 1928, "The Historical Background of the Psalms". Cf. also *The Date and Composition of the Book of Isaiah*, London, 1910 (Schweich Lectures 1909).

²) Accepted for Ph.D., Cambridge, 1945. A copy is deposited in the University Library.

known to be pre-Maccabean, there can be no question of Maccabean dating for the first passage, however attractive such dating might be on other grounds. The requirements for such a judgement are two: firstly we need a writing of established pre-Maccabean date, but not very far from that date for it to be of real value; secondly we need reasonable evidence of actual quotation. The first of these is readily satisfied by the Wisdom of Ben Sira, since it is generally agreed that its date is pre-Maccabean ¹⁾, though not very long before the outbreak of the persecution ²⁾.

It has been claimed (by EHRT, SCHECHTER, EBERHARTER and others ³⁾) that Ben Sira quotes from every book of the Old Testament—a contention which would lead to difficulties over the date of Daniel ⁴⁾—and above all that he quotes from all five books of the

¹⁾ That some passages in Ben Sira may in fact reflect the troubles of the Maccabean period is not likely, though not quite impossible in view of the psalm-passage in chs. xxxiii 1-13a and xxxvi 16b-22 (E.V. xxxvi 1-17).

²⁾ A similar argument—on the basis of quotation—has been advanced on the evidence of the Dead Sea Scrolls. W. F. ALBRIGHT, in a paper read at Bangor to the Society for Old Testament Study in July 1949, affirmed that the Hymns (*hodayoth*) of the Scrolls were a mass of quotations, proving the decadence of psalmody and the completion of the Psalter. (I am not aware of the publication of this affirmation, nor of the detailed arguments which underlie it.) Quite apart from the problems of the dating of the Scrolls, the assertion seems to be as little founded as that of SCHECHTER and others with regard to Ben Sira. A comparison of one or two of the Hymns suggests that direct quotation is not common, and that such comparisons as may be made by no means conclusively prove dependence. For example, in Hymn xii, line 2 a comparison may be made with Ps. lxxviii 9 and 1 Sam. xxv 29, but no proof of quotation is forthcoming. The combination of two Old Testament phrases does not prove that the writer was using these particular passages, but may point to his use of a familiar expression. (Cf. M. WALLENSTEIN, *Hymns from the Judaean Scrolls*, Manchester, 1950, and SUKENIK, *Megilloth Genuzoth*, 2nd ed., Jerusalem, 1950, where many comparisons are indicated, but only by way of illustrating the usage). If the Scrolls are much later, then the problem does not in any case arise.

³⁾ S. SCHECHTER and C. TAYLOR, *The Wisdom of Ben Sira*, Cambridge 1899, pp. 25 f., 35, 38; C. EHRT, *Abfassungszeit und Abschluss des Psalters zur Prüfung der Frage nach Makkabäerpsalmen*, Leipzig, 1869; A. EBERHARTER, *Der Kanon des A.T. zur Zeit des Ben Sira*, Münster i.W. 1911, pp. 22 ff.; cf. also KNABENBAUER, *Stimmen aus Maria-Laach*, LXII, 1902, 537; RYSEL, *Sirach*, in KAUTZSCH, *Apok. und Pseud.*, Tübingen 1900, I, 258; PETERS, *Ecclesiasticus*, Freiburg, 1902, 81 f., *Das Buch Jesus Sirach*, Münster i.W., 1913, 467 f.; GASSER, *Beiträge zur Förderung christl. Theol.*, 1904, 199 ff., esp. 225-233; M. H. SEGAL in *J.Q.R.* (N.S.), XXV, 144; J. P. PETERS, *Psalms as Liturgies*, London, 1922, p. 71n.; BACHER, *The Hebrew Text of Ecclesiasticus*, *J.Q.R.*, IX, 1897, pp. 555 f.

⁴⁾ But cf. NÖLDEKE in *Z.A.W.*, XX (1900), pp. 87 ff., who points out that Daniel is not quoted, and that there is not enough evidence to prove that Ben Sira knew either Chronicles or Esther.

Psalter. Collation of the evidence shows a total of some 160 supposed quotations from 81 out of 150 psalms. Of these about 40 are based only on the evidence of the Greek text, and in one case a quotation suggested before the discovery of the Hebrew text has been refuted ✓ by a comparison of the original, showing the unreliability of such indirect evidence (cf. Ben Sira xliii 6 and Ps. civ 19)¹). But even allowing for this, 120 quotations would be strong evidence that the Psalter in its main outline was already complete much as we have it, though it would not exclude the possibility of some later additions.

Is the evidence, however, so clear? The "quotations" as presented may be divided into three groups: 1) references, without direct quotation, 2) real quotations, 3) cross references, i.e. where the same passage occurs a number of times²). Of these, the last group is far from satisfactory in providing adequate evidence, for if a passage occurs in Ben Sira, in a Psalm, and also elsewhere in the Old Testament, or if it appears in several different Psalms, then the inference is ✓ much more probable that the phrases are of that stereotyped kind which we can see were in common use by Old Testament and other religious writers. The recognition of such stereotyped language has been a notable feature of recent Psalm-study³).

Further, it may be observed that the first group—references, rather than quotations—is not a very reliable type of evidence. It has been claimed, for example, that the passage Ben Sira xlvii 2-11 proves that Ben Sira knew the Chronicler's account of David⁴); whereas in fact { the passage only proves that he knew traditions about David similar to those used by the Chronicler, for there is other evidence—the omission of Ezra's name from the list of Old Testament leaders in Ben Sira xlix—which suggests that it is more probable that Ben Sira did not know the Chronicler's work, (though this must not be taken as proving that it had not been written)⁵).

- 1) Greek: Ben Sira xliii 6 ἡ σελήνη ἐν πᾶσιν εἰς καιρὸν αὐτῆς
Ps. civ 19 ἐποίησεν σελήνην εἰς καιροῦς
Hebrew: Ben Sira xliii 6 w^ogam yārēaḥ yārēaḥ 'ittōt šābōt
(mg. 'ēt 'ēt or 'ad 'ēt)
Ps. civ 19 'āsāh yārēaḥ lemō^adīm

²) The division is that of EBERHARTER, *op. cit.*, pp. 4-6.—Anspielungen, Anlehnungen, Rückbeziehungen.

³) Cf. the work of GUNKEL and other scholars.

⁴) Cf. BENTZEN, *Introduction*, II, Copenhagen, 1949, p. 216; EISSFELDT, *Einführung*, Tübingen, 1934, p. 613.

⁵) Cf. NOTH, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, I, 1943, p. 155, n. 1; cf. also KENNETT, *Old Testament Essays*, pp. 127 ff.; NÖLDEKE in *Z.A.W.*, XX (1900), 89 f.

In fact there are only about 15-20 passages where a careful comparison of the two texts—in the original—suggests that quotation is really possible, so many of the supposed contacts being very vague, and many depending on the occurrence in Ben Sira of a word which is a hapax legomenon in the Old Testament—a precarious basis for proof, since it must lead also to the conclusion that Ben Sira was familiar with the Moabite stone because of his use of the word 'āšūab (l. 3) ¹⁾. Others depend upon the view that Ben Sira displays a tendency to use Old Testament phrases regardless of their original context. Here the difficulty lies in the vicious circle created, for proof of quotation depends upon proof that Ben Sira really did this, and the contention that he did depends upon the belief that quotations are traceable ²⁾. Int.

Of the reasonably clear contacts, about half belong to the first book of Psalms, suggesting that these are earlier on the whole. But the clearest contacts of all are between the Psalter and the Psalms in Ben Sira. Thus the Psalm in Ben Sira xxxiii and xxxvi resembles the group of Psalms most commonly described as Maccabean—xliv, lxxiv, lxxix, lxxxiii—and there are also close contacts between Ben Sira li 1-12 and Ps. cxxxvi. This latter passage has its own problems, since a large part of the Hebrew text does not appear in the Greek translation, and it may well be that an addition has been made to the original of a Psalm—passage similar to the canonical Psalms—perhaps a Psalm of some antiquity.

The similarity, however, of Ben Sira xxxiii and xxxvi to a group of Psalms often supposed to be Maccabean, raises some interesting possibilities. The Psalm might, of course, be an actual Maccabean psalm, later inserted into Ben Sira's work—since the whole book consists of independent sections, no clear argument can be derived from the context. If this could be proved, it would be a strong argument for the Maccabean dating of the whole group; but it is no more possible to prove the date of this one than to prove the date of the whole group on internal evidence. Ben Sira may, however, have taken

¹⁾ Moabite Stone line 9—depression, pit, hence “reservoir”, cf. DRIVER, *Samuel*, Oxford 1913, xc. The Ben Sira ms. reads 'āstāb, cf. SMEND, *Weisheit des Jesus Sirach*, Berlin 1906-7, I, 57; SCHECHTER, *op. cit.*, p. 63 (cf. J.Q.R., X, 206). They both read 'āstāb. Such an occurrence of a word only twice, at such an interval, was aptly described by H. LOEWE as due to “hibernation”, cf. G. R. DRIVER in *J.T.S.*, XL, (1939), p. 393.

²⁾ SCHECHTER, *op. cit.*, pp. 27 ff. describes this as a Paitanic tendency, but the examples he cites are not conclusive as evidence. Cf. A. A. BEVAN's review of SCHECHTER's work in *J.T.S.*, I (1899-1900), pp. 138 f., for a criticism.

up an older Psalm, because it seemed relevant to his own day. If this is so, it suggests that the group of Psalms it resembles was also regarded as relevant, and perhaps in the liturgy of the Maccabean period, these Psalms gained a certain prominence. On this basis, we should expect to find adaptation and re-application rather than completely new compositions.

The whole matter of quotations is one which is often too lightly treated and dependence is often deduced on evidence which is much too slender. Account needs to be taken of the probability or otherwise of dependence, and the possibility that quotation may be in either direction ¹). Frequently the resemblances are better to be explained as due either to dependence upon a common tradition or to the use of set phrases found in religious compositions of almost any period of Old Testament history.

2—LINGUISTIC EVIDENCE

The discussion of linguistic criteria divides conveniently into two main points. Firstly, it may be claimed that by the second century B.C. Hebrew was no longer a living language and that such late literature as we have, shows marks of the decline; only such writings as share this weakness would then appear to be Maccabean. Secondly, evidence of loan words from Greek may be regarded as fairly definite evidence of late dating.

On the first point, opinion is deeply divided. It is asserted on the one hand that Hebrew was no longer generally used ²), and that such writers as the author of Daniel, or Ben Sira, could not write good Hebrew ³). On the other hand, it is equally firmly claimed that there

¹) Cf. e.g. N. H. SNAITH, *The Jewish New Year Festival*, London, 1947, pp. 36, 200 (cf. also *Studies in the Psalter*, 1934, pp. 66-69)—dependence of Coronation Psalms xciii, xcvi-xcviii on Is. xl-lv; and contrast MOWINCKEL, *Psalmenstudien*, II, Christiania, 1922, pp. 190-202. (Cf. A. R. JOHNSON, in *The Old Testament and Modern Study*, ed. H. H. ROWLEY, Oxford, 1951, p. 194.)

²) Cf. D. WINTON THOMAS, in *Record and Revelation*, ed. H. WHEELER ROBINSON, Oxford, 1938, p. 388. Also M. H. SEGAL in *J.Q.R.* (N.S.), II, p. 148.

³) Cf. SCHECHTER, *Wisdom of Ben Sira*, pp. 12 ff.; BUTTENWIESER, Are there any Maccabean Psalms? *J.B.L.*, XXXVI (1917), 225 ff., and *Psalms*, Chicago 1938, p. 10 ff. Opinions on Ben Sira's Hebrew vary considerably; cf. NEUBAUER, *The Original Hebrew of a portion of Ecclesiasticus* (with A. E. COWLEY), Oxford, 1897, pp. xiii f.; NÖLDEKE, in *Expositor* (5th series) v. May 1897, pp. 347 ff.; LÉVI in *Rev. des études juives*, XXXIV, (1897), p. 49; TOUZARD in *Rev. Bibl.*, VII (1899), p. 58; SCHLATTER, *Das neugefundene heb. Stück des Sirach*, Gütersloh, 1897, p. 4; LÉVI, *L'Ecclésiastique*, I, Paris, 1898, xxi; SMEND, *Weisheit des Jesus Sirach*, Berlin, 1906-7. Commentary p. xlii.

was a revival of Hebrew in the Maccabean period, and that good Hebrew was in fact written at this time ¹⁾).

SCHECHTER and BUTTENWIESER ²⁾ both argued that Ben Sira could not write good Hebrew. Much of SCHECHTER's discussion depends on Ben Sira's use of Biblical phrases, and involves therefore the question already mentioned as to how far Ben Sira really did quote and how far he is merely using well-known traditions and conventional language. The assumption that a rare word in Ben Sira is an indication of quotation, or of late usage, is based on fallacious reasoning ³⁾. Both SCHECHTER and BUTTENWIESER give lists of passages where, in their opinion, Ben Sira uses language and expressions in which the usage does not conform to Biblical Hebrew. According to SCHECHTER, this is due to the influence of Mishnaic; according to BUTTENWIESER, Aramaic. Of the passages cited, only a few appear on a close examination to be really different from Old Testament usage, so far as we know it from the limited material we have, and in assessing even this evidence, we need to remember that the text of Ben Sira itself may not have been treated in the same way as that of the Old Testament. In a number of these cases too the argument depends upon the assumption that Ben Sira has failed to understand the Hebrew of the passage he was quoting ⁴⁾. A simpler explanation would surely be that Ben Sira was not in fact referring to the passage which he supposed to have misused. In such a matter as this, the selection of the evidence and its evaluation depend too much on the subjective judgment of the reader.

The fact that it is also claimed by SCHECHTER that good classical Hebrew was written so late as the nineteenth century by BENZEEB and SATANOW ⁵⁾—though with what justice I cannot say—is a point of some interest, coming as it does from so firm an opponent of

¹⁾ J. KLAUSNER, *The Origin of the Mishnaic Language*, Essay XI, in *Scripta Universitatis Atque Bibliothecae Hierosolymitanarum. Orientalia et Judaica.*, Vol. I, Jerusalem, 1923, esp. pp. 1-5. KLAUSNER also quotes from GRÄTZ. Cf. also CHARLES, *Book of Enoch*, Oxford 1912, lii f.

²⁾ See refs. above, note 3 on page 115.

³⁾ Cf. above, in section on Quotations.

⁴⁾ For example, Ben Sira li 10 is compared with Zeph. iii 17. BUTTENWIESER states that Ben Sira did not understand the accusative of comparison in this passage from Zephaniah. It may, however, be asked whether in fact Ben Sira had the passage in mind at all.

⁵⁾ SCHECHTER, *op. cit.*, pp. 12 f. BENZEEB died in 1811, SATANOW in about 1803. But contrast BUTTENWIESER in *J.B.L.*, XXXVI (1917), p. 233 n. 18, on Judah ha-Levi.

Maccabean dating for the Psalms. For if good classical Hebrew could be written 2,000 years later, why not 200 years later by a Maccabean Psalmist? ¹⁾

Indeed, if KLAUSNER is right in claiming that there was a revival of Hebrew in the Maccabean age, then we may well expect to find productions of the second century in reasonably good Hebrew. If we had the originals of the Psalms of Solomon, or of some of the other literature of the period which was written in Hebrew, then we should have a surer basis for discussion. The double language of Daniel, for which no entirely satisfactory solution has ever been proposed, may perhaps provide a clue to such a revival. The use of the old Hebrew character on Simon the Maccabee's coinage is less reliable evidence, since we cannot be sure at what date the change of script was made, and conservative tendencies which resisted the introduction of the new script were still apparently at work at a much later date ²⁾. It must be admitted, however, that by comparison with good Biblical Hebrew, the Hebrew of Daniel does not inspire great confidence in such a revival, unless it be thought to have followed Daniel in the more peaceful and prosperous years of the Maccabean rulers.

The existence in Daniel of three Greek words ³⁾, all names of musical instruments, offers confirmation of the late dating of Daniel which is generally agreed to be correct (though its opponents maintain that the words could have been introduced much earlier) ⁴⁾. We cannot, however, argue from the absence of convincing evidence of this character in other Old Testament literature that no other works are so late ⁵⁾. The words in Daniel are technical terms, and it is probably in such words that borrowings are most commonly made. The fact that these instruments do not appear in Ps. cl may prove that this

¹⁾ Cf. A. CAUSSE, *Les Pauvres d'Israel*, Strasbourg and Paris, 1922, p. 85 n.

²⁾ Bab. Talmud, Sanhedrin 21b. Cf. B. J. ROBERTS, *The Old Testament Text and Versions*, Cardiff, 1951, pp. 9 ff.

³⁾ Dan. iii 5, 10, 15—*qaytrōs*, *psantērīn*, *sāmponyāb*.

⁴⁾ Cf. for example J. L. SLOTKI, *Daniel*, etc. (Soncino), London 1951.

⁵⁾ Greek influence has been found in Ecclesiastes (cf. ii 14, iii 12, 19, ix 2, 3—cf. BENTZEN, *Introduction*, II, Copenhagen 1949, p. 190), Song of Songs (cf. iii 9, iv 4—cf. BENTZEN, *op. cit.*, II, 179), and Psalms xxxv (v. 3 *sēgōr* cf. Greek *σάγαρις* so DUHM, *Psalmen*, p. 101, cf. BROWN, DRIVER, BRIGGS, *Heb. Lex.*, 689) and xlv (v. 2 *ma'asay*, cf. Greek *ποτήμα*; so DUHM, *Psalmen*, pp. 128 ff., P. HAUPT, The Poetic Form of the first Psalm, in *A.J.S.L.*, XIX (April, 1903), p. 136, n. 11, accepted also by W. G. SEIPLE, The seventy-second Psalm, in *J.B.L.*, XXXIII (1914), p. 175; cf. BROWN, DRIVER, BRIGGS, *Heb. Lex.*, 796). None of this can be regarded as certainly proved.

particular psalm is earlier, though we cannot necessarily assume that the writer included all the instruments he knew ¹).

Linguistic evidence is inconclusive, for we have still far too little information about it. So also is textual evidence, for while it might be thought that an early passage would show greater textual corruption than a later, the indications are that Daniel (if we accept only a fraction of the evidence of commentators), is at least as corrupt textually as many of those passages which have been thought Maccabean in date ²). The modern tendency to reduce to a much smaller number the textual emendations regarded as desirable meets this objection in some measure, and unless we have clear evidence of textual corruption already existing at an early date—from the versions or from early quotation—we may allow the objection to Maccabean date on textual grounds to be insufficiently grounded. Corruption must in any case depend at least as much on the popularity of a given text as on the length of period during which it has been transmitted ³).

3—THEOLOGICAL EVIDENCE

The most outstanding doctrine which appears to have emerged in the Maccabean period is that of the resurrection, and it is the best choice as a criterion of dating. The weakness of the approach from theology is clear as soon as we recognise that no simple evolutionary scheme will cover all the facts of theological development in the

¹) It might be argued that the writer of Daniel deliberately used these Greek words to show that he really was referring to the period of Antiochus Epiphanes (cf. BENTZEN, *Daniel*, Tübingen, 1937, p. 13—the word συμφωνία could have suggested a reference to Antiochus IV to the readers. But if the story is older, then these details were not deliberately introduced). It would seem more probable that he did not recognise their origin, for if he had he might well have avoided them because of their Hellenistic associations.

²) Cf. DE WETTE's principle (*Psalmen*, 1811, p. 25) "...je schwerer unbeholfener in der Sache, je gehaltvoller, kühner, gedrungener in Gedanken, desto älter sey ein Psalm, je leichter, gefälliger, fließender in der Sprache, je durchsichtiger, geordneter, planer im Inhalt, desto später". DE WETTE compares DATHE, *Psalmen-überschriften*, p. 147. On textual corruption and late date cf. CALÈS, *Psaumes*, Paris 1936, I, 542, WUTZ, *Psalmen*, München, 1925, p. 135, BÖTTCHER, *De Inferis*, I, Dresden 1846, p. 219; GRIMME in *O.L.Z.*, III (1900), col. 379 in review of DUHM, *Psalmen* (1899).

³) Cf. D. WINTON THOMAS, in *Record and Revelation*, ed. H. WHEELER ROBINSON, Oxford 1938, pp. 383 f.; M. H. SEGAL, 'The Evolution of the Hebrew Text of Ben Sira in *J.Q.R.* (N.S.), (1934-5), pp. 91 ff. on the corruption of the Hebrew text. Also OESTERLEY, *Psalms*, (1939), London, I, 72; SMEND, *Die Weisheit des Jesus Sirach*, Commentary pp. vi f. (Cf. also the Introduction to KITTEL, *Biblia Hebraica*, ed. 3, and the writings of PAUL KÄHLE.)

Old Testament ¹⁾. We have to allow for local variations, and the known fact that with regard to this particular doctrine there was a strong body of opinion in New Testament times opposed to it ²⁾. At the same time, we may perhaps be disposed to feel that the sufferings of the Maccabean period were themselves good ground for this particular theological development, and that it may therefore provide some evidence of date ³⁾.

A fairly neat pattern may be drawn of the development. The Psalter, like most Old Testament material, offers no clear statement of a future life, such passages as are capable of such an interpretation being highly debateable, and in several cases probably textually corrupt ⁴⁾. Daniel xii 2 presents a clear belief ⁵⁾, and the Psalms of Solomon contain a number of statements which appear to confirm that by the first century B.C. the belief was well established ⁶⁾. Is. xxvi 19 remains, but need not be held to contradict the generally accepted pattern. Its date cannot with certainty be determined ⁷⁾, though it is most often regarded as late ⁸⁾. From this picture, it would seem reasonable to draw the inference that since little Old

¹⁾ Cf. G. W. ANDERSON, in *The Old Testament and Modern Study*, ed. H. H. ROWLEY, Oxford, 1951, p. 309. Cf. RUDOLPH, *Jesaja xxxiv-xxxvii*, Stuttgart 1933 (BWANT, 4 F.H. 10), pp. 63 f. in Is. xxvi 19, on the difficulty of chronological standards in such matters.

²⁾ Cf. Matt. xxii 23 ff., Acts xxiii 6 f.

³⁾ Cf. J. A. MONTGOMERY, *Daniel (I.C.C.)*, Edinburgh 1927, p. 471, cf. P. VOLZ, *Jüdische Eschatologie*, Tübingen-Leipzig, 1903, p. 129.

⁴⁾ Cf. for example such passages as Ps. ix 14, xvi 8-11, xvii 15, xxv 13, xxxvii 27-28, xxxix 4-8, xlix 16, lxix 36, lxxi 20, lxxiii 24, cii 29, cix 13-15, cxii 1-6, cxxxii 1-21, cxxxix.

⁵⁾ For a summary of views in various apocryphal writings, cf. CHARLES, *Apocrypha and Pseudepigrapha*, Oxford 1913, II, 218. Cf. also OESTERLEY, *Life, death and immortality*, London, 1911, pp. 166 f., *Jews and Judaism in the Greek period*, London, 1941, pp. 186 ff.; GUIGNEBERT, *Le monde juif vers le temps de Jesus*, Paris, 1935, p. 161.

⁶⁾ Cf. Ps. Sol. ii 35, 38 f., iii 16, ix 9, xii 8, xiii 10 f., xiv 2, 7, xv 11-15 (xvi 6).

⁷⁾ LOHMAN, Die selbständigen lyrischen Abschnitte in Jes. xxiv-xxvii in *Z.A.W.*, XXXVII (1917-18), p. 57—the date depends on the history of the doctrine of resurrection.

⁸⁾ Cf. DUHM, *Jesaja* (1914), 3rd ed.—time of John Hyrcanus, ref. to Samaria B.C. 110. So also MARTI, *Das Buch Jesaja*, 1900. PROCKSCH, *Jesaja*, I, 1930 (K.A.T.) reference to conquest of Carthage (B.C. 146) in some part of this material. KENNETT, *Composition of Book of Isaiah*, London, 1910, dates in the Macc. period. OESTERLEY, *Jews and Judaism*, London 1941, p. 183 dates between 113 and 105 (OESTERLEY privately gave me as his authority for this date the series of articles by LIEBMANN in *Z.A.W.*, XXII-XXV (1902-1905) on Isaiah xxiv-xxvii, but the only reference I can find there to date appears to be in XXV (1905), p. 163, where he refers to MARTI's view, but not necessarily approving it).

Testament literature envisages a resurrection, it is either earlier in origin, or such of it as may be later emanated from circles unsympathetic to the new belief¹).

But can this pattern be maintained? There are at least two weak links in the argument.

1) It is often assumed that the doctrine is new in Daniel xii, or at any rate that it does not go back much further. But even if Daniel has priority in date over the other apocalyptic literature, as ROWLEY maintains²), there need to be some grounds for asserting that Dan. xii really points to a new or recent belief, and that it is not an affirmation of something already shared by part of the community³). There appears to be nothing polemical about the statement, such as we might expect from a writer propounding a new idea, no hint of "You may think that death is the end, but you are wrong". Such a polemical approach—but from the opposite viewpoint—may perhaps be traced in Ecclesiastes iii 16-22 (BOUSSET places Ecclesiastes later than Daniel because of this⁴)). If this is so, and Ecclesiastes is pre-Maccabean, as is generally believed, then we have a confirmation of the impression that Daniel is not offering a new doctrine. The polemical note appears much more clearly in Is. xxvi, where vv. 1-14 envisage no return from the dead and appear to be answered by vv. 15-19. If this passage is a unity, then surely we have some basis for regarding Is. xxvi as more primitive than Dan. xii⁵). If vv. 15-19 are addition-

¹) PROCKSCH, *Jesaja*, I, p. 344, finds resurrection also in II Zech—in xi 4-14, xiii 7-9—this individual rises again in xii 8-10. Cf. also PROCKSCH, *Kleine prophetische Schriften*, 107 ff.

²) ROWLEY, *Relevance of Apocalyptic*, London, 1944, pp. 54 ff., 75 ff.

³) Cf. BENTZEN, *Daniel*, Tübingen 1937, p. 52—relatively new, because it envisages resurrection of only a part of the community. A. A. BEVAN, *Short Commentary on the book of Daniel*, Cambridge, 1892, p. 201. MONTGOMERY, *Daniel (I.C.C.)*, Edinburgh, 1927, p. 471 implies its newness. "The doctrine of the resurrection of the dead was the precipitate of the problem (of martyrdom)". CHARLES, *Daniel*, Oxford 1929, pp. 326 ff. regards Daniel as showing a declension from an original higher form of thought, cf. also CHARLES, *Critical History of the Doctrine of a Future Life*, London, 1899, pp. 136 ff., where he regards Is. xxvi 19 as fourth century, and Daniel as a late decadent expression of the idea. Cf. p. 133, where he states that the idea had been known for many generations prior to Daniel.

⁴) BOUSSET, *Religion des Judéens*, 3rd ed., Tübingen, 1926, p. 11. Cf. EICHRODT, *Theologie des A.T.*, III, Berlin 1950, pp. 157 ff. CHARLES, *Critical History*, p. 131 cites Ps. lxxxviii 10 as rejecting the idea of resurrection, and compares Eccles. vii 14.

⁵) Is xxiv-xxvii is placed earlier by many scholars, though not necessarily on this evidence. Cf. BEWER, *Literature of the O.T.*, 1938, 399 ff.; LINDBLOM, *Die*

al¹⁾ then we cannot be so sure. The fact that the imagery of Is. xxvi 19 finds some explanation in the Ras Shamra archaeological finds²⁾ does not necessarily lead to the conclusion that Is. xxvi is itself really early. We may merely have an example of the survival in late poetry of an image based on beliefs common to earlier Canaanite—and perhaps Hebrew—thought.

2) The Psalms of Solomon offer the next point of question. Is the evidence of resurrection there quite certain? Of ten crucial passages³⁾, one (xvi 6) seems most probably to contradict the idea of a future life. Of the remainder, several are so vague as to admit of various interpretations, and would probably not be so interpreted if the whole group of the Psalms of Solomon were not treated as a unity, deriving from one circle if not from one individual⁴⁾. Two passages—iii 16 and xiii 9—suggest a contact with Dan. xii 2, and would seem to point to the same idea as is found there⁵⁾. But we must not overlook

Jesaja-Apokalypse xxiv-xxvii, Lund-Leipzig, 1938—about 485 B.C.; RUDOLPH, *op. cit.*, about 331 B.C. (not Maccabean because of the canon); EISSFELD, *Einleitung*, 1934, pp. 366 f. Fourth century at earliest—xxvii 1 alludes to Ptolemies and Seleucids. SMEND in *Z.A.W.*, IV (1884), p. 218—between 500 and 300. M. LOEHR, *History of the Religion of the Old Testament*, London, 1936, p. 178 regards Is. xxvi 19 as a little earlier than or contemporary with Dan. xii. Resurrection is, in the Isaiah passage, for those who had died beforehand to enjoy the final Messianic age.

¹⁾ So LINDBLOM, *Die Jesaja-Apokalypse*, Lund 1938, pp. 47 ff., pp. 64 ff.—suggests a reference to the extension of territory in 145 B.C.

²⁾ Cf. J. W. JACK, *The Ras Shamra Tablets*, Edinburgh 1935, p. 47. There was a custom of placing flat hollowed stones at the entrance to tombs to gather rain and dew, to bring about the resurrection of the dead (cf. Tomb III, *Syria*, X (Paris 1939), Pl. lviii, 3 and 4 in F. A. SCHAEFFER, *Les Fouilles de Minet-el-Beida et de Ras Shamra*, pp. 285-297). This custom does not appear to be clearly confirmed.

³⁾ Cf. above, note 6 on page 122.

⁴⁾ Cf. RYLE and JAMES, *Psalms of the Pharisees*, Cambridge, 1891, p. xliii; GRAY, in CHARLES, *Apoc. and Pseud.*, Oxford 1913, II, 625 ff.; Similarly LODS, *Littérature hébraïque et juive*, 1950, 912; J. VITEAU, *Les Psaumes de Salomon*, Paris 1911, pp. 38 ff.; PFEIFFER, *History of New Testament Times*, New York, 1949, p. 63; KITTEL, in KAUTZSCH, *Apok. und Pseud.*, Tübingen 1900, II, 128; ROWLEY, *Relevance of Apocalyptic*, 1944, p. 70; KUHN, *Die älteste Textgestalt der Psalmen Salomos*, B.W.A.T., 1937, p. 2, CHARLES, *Critical History*, p. 220 find two divergent systems of eschatology, and hence various authors. EISSFELDT, *Einleitung*, 1934, p. 667 assigns all the psalms to the same period, but thinks of several poets. Similarly WEISER, *Einleitung*, Göttingen, 1949, p. 306; cf. also P. VOLZ, *Jüdische Eschatologie*, 1903, pp. 22 f.

⁵⁾ The phrases εἰς ζωὴν αἰώνιον in iii 16 and ζωὴ τῶν δεκαίων εἰς τὸν αἰῶνα in xiii 9, resemble ζωὴ αἰῶνος in Dan. xii 2 (Heb. *hayyē 'ôlām*). Cf. FRANKENBERG, *Die Datierung der Psalmen Salomos*, B.Z.A.T.W., 1896, p. 69, where his attempted reconstruction of the Hebrew original does not necessarily suggest future life, but perhaps only long life.

the fact that the Psalms of Solomon are only available in translation. What the original was, we do not know. I cannot find among the passages in the canonical Psalter where the idea of a future life is perhaps adumbrated any example where the Greek translators produce a clear reference to the resurrection, but in Job xiv 14 and xix 25 there are significant renderings, with the Greek text more explicit than the Hebrew ¹). In Ben Sira, the only clear references to a future life are found in passages where the Greek differs from the Hebrew, and in each case the Hebrew fails to confirm the reference ²). This evidence strongly suggests the possibility that the translators of the Psalms of Solomon may have added their own interpretation to the original.

In view of these considerations I question whether this kind of evidence can give us a clear answer in either direction, and suggest that to look in the Old Testament for evidence of late doctrines as an indication of late date, or to regard their absence as an argument against Maccabean dating, is precarious in view of the uncertainties which obtain in the material at our disposal. In the apocalyptic literature we find a clearer exposition—though very varied ³)—but there seem to be less grounds for discovering such evidence at least in the Psalmody of the period.

4—HISTORICAL EVIDENCE

The identification of historical characters and events has provided much material for commentators both on the Psalms and on various parts of the prophetic literature. Most recent trends of Psalm-criticism have moved away from the purely historical approach, though it is not so long since KENNETT ⁴) assigned all the Psalms to the Maccabean age, and gave some very apt illustrations of their relevance to that

¹) Job xiv 14 ἐὰν γὰρ ἀποσάη ἄνθρωπος ζήσεται
 συντελέσας ἡμέρας τοῦ βίου αὐτοῦ
 ὑπομενῶ ἕως πάλιν γένωμαι

M.T. *bayihyeh* implies a negative, LXX probably implies a positive answer. Job xix 25 ἐπὶ γῆς ἀναστῆσαι τὸ δέρμα μου (AS² ἀναστήσει δέ μου τὸ σῶμα). The almost invariable rendering of *qûm* by ἀνίστημι makes such a transition of meaning to "resurrection" not difficult, and it may perhaps be seen in such a passage as Amos viii 14.

²) Cf. Ben Sira vii 17 (xi 26), xix 18-19 (in some Greek mss.), xlviii 11 (cf. Box and OESTERLEY on this verse).

³) Cf. above, note 5, on page 122.

⁴) *Old Testament Essays*, 1928, pp. 119 ff.

period. Our reasonably full information makes such illustration possible, where other periods of history are obscure and can only be tentatively described ¹⁾. Even more recently BUTTENWIESSER attempted the other method of filling out the gaps in our history by utilising the Psalter ²⁾. Thus we date the Psalms from the gaps in our knowledge, and fill in the gaps in our knowledge with the Psalms.

Because of the unsatisfactory nature of the historical approach to the Psalms, the examples I have chosen as illustrations are from other literature, though BIRKELAND's remark on prophecy—which is as relevant to psalmody as to prophecy—may be cited, that “only what somehow found a hearing, what showed itself in the course of time to be effective and relevant in the life of the community was handed on till the time of written fixation” ³⁾. Relevance to the Maccabean period such as KENNETT finds—or relevance to our own day such as the preacher finds—is an indication of the truth of that statement.

a) The first example is from the books of Chronicles. Not that there is sufficient reason for claiming that the Chronicler wrote during the second century B.C. (though this was held by KENNETT ⁴⁾ and BOUSSET ⁵⁾) but that there may well be passages later inserted into the Chronicler's work, or adaptations made which reflect the conditions of this period.

The most significant point ⁶⁾ concerns the list in 1 Chr. xxiv 7 ff., where Jojarib appears as the first in the priests' courses. Elsewhere he is in the second, or a much lower place, or does not appear at all ⁷⁾. The family of the Maccabees was of this priestly line ⁸⁾ and it is suggest-

¹⁾ Cf. S. A. COOK in introduction to KENNETT, *Church of Israel*, Cambridge 1933, p. 1: “... I venture to think that Kennett has made as strong a case for the Maccabean standpoint as can well be made. But because events of the second century B.C. could explain this prophecy or that psalm, it does not follow that the passage in question belongs to that period and not in an earlier one that applies equally to the later situation”.

²⁾ *Psalms*, Chicago 1938.

³⁾ “Nur was irgendwie Gehör fand, was sich künftighin sozial wirksam und relevant zeigte, wurde bis zur schriftlichen Fixierung tradiert”. BIRKELAND, *Zum hebr. Traditionswesen*, Oslo, 1938, pp. 15 f.

⁴⁾ *Old Testament Essays*, pp. 127 ff.

⁵⁾ *Religion des Judentums*, p. 10.

⁶⁾ Cf. BOUSSET, *loc. cit.*

⁷⁾ Cf. 1 Chr. ix 10, Neh. x 3-9, xii 1-7, 12-21.

⁸⁾ Cf. 1 Macc. ii 1. Cf. SCHÜRER, *Geschichte*, II, 290, Anm. 45 (E.T. 1893. II, 1, 219, 222), HÖLSCHER in KAUTZSCH-BERTHOLET, *Heilige Schrift*, II, 499, 553.

ed that the order was altered or the passage inserted after they had come into prominence ¹⁾).

The suggestion is not unreasonable, though one may perhaps doubt whether all the variations which the lists in Chronicles reveal are really marks of successive editing, or whether the order may not depend upon chance circumstances. DUFF has suggested a further corollary, which does not necessarily exclude the making of a change in order, that the Maccabees, far from being an obscure family, were really leading members of the community, next to the High Priest himself ²⁾. The point is not conclusive. NORTH, however, takes the view that the Chronicler's work was amplified by genealogies during the Maccabean period because of the great revival of interest in the old Israelite tribal system, as a result of the nationalistic uprising ³⁾. A confirmation of NORTH's view may perhaps be found in this detail.

b) The other two examples are from the group of prophecies known as II Zechariah. This material has been variously

¹⁾ Cf. also KEET, *Liturgical Study of the Psalter*, London 1928, pp. 30 f., who argues further that the redaction took place before Hyrcanus' subjection or the Edomites (i.e. before 128-113 B.C.); cf. 2 Chr. xxi 10.

²⁾ A. DUFF, *History of the Religion of Judaism, 500 to 200 B.C.*, London, 1927, p. 165. 1 Macc. ii 1 suggests such a possibility, for it says: "In those days rose up (ἀνέστη = *wāyāqom*) Mattathias, the son of John, the son of Simon, a priest of the sons of Jojarib, from Jerusalem; and he dwelt (ἐκάθισεν = *wāyāšeb*) at Modin". ABEL (*Les livres des Maccabées*, Paris 1949, p. 30) comments that the form *wāyāqom* suggests moving to undertake an action (on se lève pour se déplacer ou pour entreprendre une action). Mattathias moved because of the impossibility of functioning in Jerusalem to his family domain at Modin. The parallel passage in 1 Sam. xxiv 1, where David "dwells" in the caves of En-gedi, suggests another possible sense, which can be given to the Greek word, "encamp". Was it for the deliberate purpose of instituting a resistance campaign that he left Jerusalem?

Is there perhaps also in the fact that Simon the Maccabee named his son John Hyrcanus an indication of the family sympathies, for this was the name of one of the members of the Tobiad family, who was unpopular with his brothers for his friendship for Onias (Cf. OESTERLEY, *History of Israel*, II, 212, cf. II Macc. iii 11, 12). Personal rivalries and party politics seem to have played so large a part in the events of this period, that we may have here a clue to the line adopted by the Maccabean family. Their motives and policy were not, as we know, entirely acceptable to the Hasidim (cf. I Macc. vii 13, cf. OESTERLEY, *History*, II, 239), and their efforts are not given much mention by the writer of Daniel (cf. xi 34).

³⁾ NORTH, *op. cit.*, p. 155. Cf. also WEISER, *Einleitung*, p. 241, referring to genealogies in 1 Chr. ix 23-27 "die nachträglich (wahrscheinlich in der Makkabäerzeit) den neuen Verhältnissen angepasst wurden und den erwachten nationalen Interessen Rechnung trugen".

dated, and not uncommonly assigned to the Maccabean period ¹⁾.

The personal rivalries of the Maccabean period provide a possible background for the shepherd oracles of Zech. xi 4-17 and xiii 7-9, which are normally reckoned together ²⁾. The difficulty has always been to obtain any agreement on the actual personages described; and this difficulty arises in part from the complexity of the passage itself. It is not clear, indeed, that the section does refer to one series of events at all. The break in continuity at v. 15, with its introduction of a new command from the Lord, and of the figure of the worthless shepherd, suggests a new context. The reference in v. 8 to three shepherds killed in one month appears to refer to some particular event, not necessarily connected with the rest.

The good shepherd has been thought to be Onias III ³⁾ or IV ⁴⁾; the bad shepherd Alcimus ⁵⁾ or Menelaus ⁶⁾. The three in v. 8 have been seen as three of the leading Hellenisers ⁷⁾, though it is possible

¹⁾ Cf. OESTERLEY and ROBINSON, *History*, II, pp. 212 ff., 242 ff., 258 ff., 304 ff.; *Introduction*, 1934, pp. 419 ff. (cf. D. WINTON THOMAS in review in *J.T.S.*, XXXVI (1935), p. 79, who says that the view is "difficult to resist"). Similarly BOX, *Clarendon Bible*, V, 87 ff., BOUSSET, *Theol. Rundschau*, III, 288; *Religion des Judentums*, 1903, p. 9; DUFF, *op. cit.*, 196 ff.; J. A. BEWER, *op. cit.*, p. 421 ff.; WEISER, *Einleitung*, pp. 203 ff.; SELLIN, *XII-Prophetenbuch*, II, Leipzig, 1930, pp. 542 f.; EISSFELDT, *Einleitung*, p. 488 notes difficulties in the Maccabean view, and lack of information about the third century. But he thinks that II Zech. (ix-xi, xiii 7-9) belongs to the time of Daniel, and notes the view of BERTHOLET, (adopted by SELLIN, p. 542), that these oracles were written under the pseudonym of Zechariah ben Jebrechiah, Is. viii 2, though he considers the titles at ix 1 and xii 1 are against this.

Against a Maccabean dating are: H. H. ROWLEY, *Growth of the Old Testament*, London, 1950, p. 122; HORST (in ROBINSON and HORST, *XII kleinen Propheten*, 1938, pp. 207 ff.—much of it earlier; MITCHELL, *I.C.C.*, 1912, pp. 239 f., 245 ff.—some later material; NOWACK, *Die kleinen Propheten*, Göttingen 1903, pp. 381 ff.—uncertainty. R. KITTEL, *Geschichte*, III, 2, Stuttgart 1929, pp. 691 f.

Zech. ix 13 contains a reference to the Greeks, but it is not impossible that the phrase is a gloss, unless JANSMA is right in thinking that two alternative readings have here been combined (T. JANSMA, *Inquiry into the Hebrew text and ancient versions of the Zech. ix-xiv*, *Oudtestamentische Studiën*, VII, Leiden, 1950, p. 75).

²⁾ So many commentators. Cf. J. KREMER, *Die Hirtenallegorie im Buche Zacharias, auf ihre Messianität hin untersucht*, in *Alttestl. Abhandlungen*, ed. A. SCHULZ, XI, 2, Münster i.W. 1930, pp. 17 ff. The Maccabean reference can be traced back to Theodore of Mopsuestia.

³⁾ So WELLHAUSEN, cf. SELLIN, *XII Propheten*, II, 562.

⁴⁾ So MARTI, DUHM, BERTHOLET (SELLIN, *XII Propheten*, II, 561—this the generally accepted view).

⁵⁾ So BEWER, *op. cit.*, p. 423, OESTERLEY, *History*, II, 258 ff. So also MARTI, DUHM, BERTHOLET (cf. SELLIN, *XII Propheten* II, 561—this the general view).

⁶⁾ SELLIN, *XII Prophetenbuch*, II, 562.

⁷⁾ E.g. Lysimachus, Jason and Menelaus—so most, according to SELLIN,

that this verse is a gloss to the original oracle ¹⁾. Even then it might refer to Maccabean events, like Dan. xi 20, referring to Antiochus the Great, Seleucus IV and Heliodorus ²⁾. Detailed allusions have been traced too, as when OESTERLEY sees in the affliction depicted in Zech. xi 17 a description of the paralysis of Alcimus ³⁾.

KREMER in a study of this section ⁴⁾ has listed 30 alternative references for xi 8, most of which are admittedly highly improbable, and a further 20 each for the evil shepherd of xi 15 ff., and the shepherd of xiii 7. The existence of so many opinions does not necessarily indicate that the attempt at historical interpretation is utterly wrong, but it does point to the uncertainty of any conclusions ⁵⁾. The reflection too that while we know the Maccabean period well, but are little informed on the course of events in the preceding century makes us realise that too much knowledge is in these matters as great a danger as too little. The most that can with reasonable probability be said is that the preservation of this oracle—or better perhaps of these oracles—is due to the continued relevance of the message in later periods, and that the Maccabean age may have reapplied and modified the passage with special reference to the events of the time.

c) The same difficulty attends the historical settings of the other example, Zech. xii 10-14. The discovery in the “pierced one” here of a murdered leader of the Maccabean age is a popular view—Simon the Maccabee, assassinated in 134 ⁶⁾, or Onias III in 170 ⁷⁾, being the favourites.

A better approach would seem to be to regard the passage as an oracle dealing with a figure of eschatological myth ⁸⁾. MITCHELL

XII Prophetenbuch, II, 561 (cf. DUHM, BERTHOLET, DUFF, *Religion of Judaism*, p. 196). Or Jason, Menelaus, Alcimus—so OESTERLEY, *History*, II, 260. Or Simon, Menelaus, Lysimachus—so SELLIN, *XII Prophetenbuch*, II, 562.

¹⁾ So e.g. KITTEL, *Geschichte*, III, 2, 1929, p. 693—8a is a gloss.

²⁾ MITCHELL, *I.C.C.*, pp. 257, 306 ff.

³⁾ Cf. 1 Macc. ix 55. OESTERLEY, *History*, II, p. 260, *Introduction* p. 423.

⁴⁾ *Op. cit.*, pp. 17 ff., 83 ff.

⁵⁾ Cf. KREMER, *op. cit.*, p. 86, referring to SELLIN, *XII Prophetenbuch*, II, 561, and NOWACK, *Kleinen Propheten*, 1903, pp. 383 f., 402. Cf. also KITTEL, *Geschichte*, III, 2, 1929, p. 693.

⁶⁾ So DUFF, *op. cit.*, p. 197; BEWER, *op. cit.*, p. 424; DUHM in *Z.A.W.*, XXXI (1911), 196, cf. 1 Macc. xvi 11-22; OESTERLEY, *History*, II, 269. When HORST (*op. cit.*, p. 208, 247 f.) argues that Simon cannot be meant, because his mourners are those responsible for his death he fails to notice the possibility that the verbs may be impersonal, and that the same individuals are not therefore necessarily intended (cf. SELLIN, *op. cit.*, p. 574).

⁷⁾ SELLIN, *op. cit.*, p. 574, comparing the good shepherd of xi 4-14.

⁸⁾ So HORST, *op. cit.*, p. 208.

notes a link with Is. liii, and thinks that the passage might refer to the suffering martyrs of the last years of Persian rule, or that the writer regarded the figure in Is. liii as a real historical personage, who died a martyr's death¹). As soon as a link is suggested with II Isaiah, a whole new range of possibilities opens up, and questions of historical background appear less important than liturgy and mythology. The reference to Hadad-rimmon suggests a comparison with other ancient ritual weeping, especially for Tammuz²). The names of the mourners in vv. 12-14 have suggested various groups—David and his son Nathan, Levi and his grandson Shimei, representing different sections of the community³).

That there may be a mythological or liturgical background to the passage is reasonable⁴). It may have been derived from a cult—as

¹) MITCHELL, *op. cit.*, p. 331. Cf. also SELLIN, *op. cit.*, p. 574 or the comparison with Is. liii and KITTEL, *Geschichte*, III, 2, p. 694.

²) Cf. OESTERLEY and ROBINSON, *Introduction*, p. 424; PEDERSEN, *Israel*, III-IV, Copenhagen 1940, p. 475. Cf. also SELLIN, *op. cit.*, p. 576 comparing GRESSMANN, *Eschatologie*, 332 ff., GUNKEL, *Forschungen*, I, 78, n. 5.

³) So WELLHAUSEN, cf. NOWACK, *op. cit.*, p. 412. (Cf. also SELLIN, *op. cit.*, p. 576—lament according to families cf. 1 Sam. xx 6, Ezek. viii 14.) "Aber es ist keineswegs unwahrscheinlich, dass auch hier gewisse Zeitverhältnisse auf die Darstellung von Einfluss gewesen sind" (NOWACK).

⁴) Cf. B. HELLER, Die letzten Kapitel des Buches Sacharja im Lichte des späteren Judentums, *Z.A.W.*, XLV (1927), p. 152, where he notes a similarity to the halachic regulation for the order of mourning (cf. Mishna: Sukkoth v 2; Talmud B.: Sukkoth 51b, 52a for the division of men and women). Sukkoth has special importance in II Zech. (cf. xiv 16-19). A rain ritual belongs to Sukkoth, and those peoples which do not take part in Sukkoth will not get the rain. Egypt is especially singled out, not because she was not dependent upon rain, but because of the existence of a rival temple, which might be that of the second century at Leontopolis, or possibly the earlier shrine at Elephantine.

It seems just possible that there is a hint of the cult involved in these verses in v. 10, where no one seems to have noticed a possible contact with the David-Absalom tradition. The excessive mourning for his son, which is so remarkable a feature of the story of David and Absalom, has not perhaps received all the consideration it deserves. Is there something more in the story than a father's love? When we notice further that all the names in vv. 12-14 occur in the same tradition, with the exception of Nathan, (but if this refers to the prophet, he is closely associated with David elsewhere), may we not ask whether there was perhaps at some time a cult of Absalom to which some features of this oracle may ultimately be attributed. That Absalom set up a *maššēbah* we know (2 Sam. xviii 18) and while PEDERSEN rationalises this as a "memorial pillar" and compares various other examples (cf. *Israel*, I-II, p. 251, comparing 1 Sam. x 5, xiii 3, xv 12, 2 Sam. viii 6, 13), it would seem at least possible that the existence of this pillar "to this day" was a survival of a cult devoted to the murdered pretender to the throne. Whether the cult was like those associated in some places with the convicted criminal, or more probably like those connected with the kingship, does not

regards its form—and used to describe history. But this means that we cannot look in history for an event which exactly corresponds—a victim who was stabbed, or one who was mourned by his murderers, or that the mourners belonged to certain families—and try to find a historical character of whom all these might be true. These are elements of the cult or of the myth, and may well have survived in poetry and in prophecy long after the original cult had died out, and when the origin of the myth had long since ceased to be clearly known. Such a cultic background to the form of an oracle is confirmed by HALDAR's studies in the Book of Nahum ¹⁾, and this understanding of the form reveals the well-nigh impossible task of discovering the exact historical events to which the form was re-applied. To take the prophet's words literally may well lead to a complete misunderstanding of his message, just as the literalistic study of Shakespearean metaphor has led to odd hypotheses about the dramatist's life. That the same consideration is often true of psalm-interpretation has now for some time been recognised.

By contrast with such inconclusive evidence of historical background as is found in much Old Testament prophecy and psalmody, the book of Daniel offers a clear picture, in spite of small obscurities. Failing such material, we are left at a purely conjectural level.

CONCLUSION

The whole of this discussion presents a rather negative aspect. No one of these criteria is without its limitations, and others which may be applied—such as the evidence from the history of the Canon—also present considerable difficulties. Much greater caution than is often shown in handling such criteria as these is desirable if we are to be preserved from regarding as assured results what are in fact convenient hypotheses. Assertions of Maccabean dating have often been made on evidence which is far from being as conclusive as it has been claimed. Equally firm statements have been made as to the impossibility of Maccabean dating, without due regard for the inadequate data on which such sweeping generalisations are based. Even at the risk of being accused of lack of assurance in our approach to the

appear. This is only a suggestion, which does not admit of proof, but it draws attention to a possible liturgical setting for the oracle, or rather for the form into which the prophet has cast his message.

¹⁾ HALDAR, *Studies in the Book of Nahum*, Uppsala. 1946.

Old Testament, we must surely err on the side of caution, rather than create a false impression of reliable dating for Old Testament literature when such dating is at present impossible. It would obviously be best if we could argue from the known to the unknown, and in the Maccabean period we have one reasonably fixed point in the book of Daniel. Unfortunately its literary character, so different from most of the other Old Testament material, makes comparisons hasardous. Literature outside the Old Testament suffers from the disadvantage of being mainly in translation, and translators are not always distinguishable from interpreters.

From one point of view at least the Maccabean period is crucial for the Old Testament. Just as the Christian Church had ultimately, under the shadow of persecution, to decide upon its canon of New Testament books; so it would appear that the choice of dying rather than destroy the sacred records would raise the issue of canonicity for the martyrs of the Maccabean age. The canon has its theological basis in the recognition that as men re-applied and adapted the ancient records—and the more recent ones—to their own age, they realised the relevance of their literature, and that it was still for them a living word. It may be impossible now to distinguish what are adaptations and what new creations of the period, but that the words of many prophets and psalmists were tested and re-used in this period, as in many others, we may be quite certain.

THE SECTARIAN יחד — A BIBLICAL NOUN

BY

S. TALMON

Jerusalem

I

One of the salient expressions occurring again and again in the Dead Sea Scrolls is the term יחד, serving in noun clauses, such as אנשי היחד¹⁾ (סר) היחד²⁾; עצת היחד³⁾; יחד אל⁴⁾ etc. Similar expressions are found in CDC, e.g. אנשי היחיד⁵⁾; מורה היחיד⁶⁾. SCHECHTER proposed to translate there: "Children of the men of the Only" and "Teacher of the Only". GRESSMANN substituted "the One" for "the Only". It is accepted that this noun יחיד is but a different spelling of יחד in the Dead Sea Scrolls⁷⁾. The references given above will suffice to indicate its employment which necessitates its being rendered into English by "community, congregation, covenant" or similar nouns.—In construct forms, such as (סר) היחד and עצת היחד, יחד is coupled with other Hebrew equivalents of עדה, ברית meaning "covenant or congregation"⁸⁾.

These construct forms appear to some scholars to be peculiar in form, יחד being an adverb⁹⁾. The adverbial quality of יחד cannot be contested, as any Bible dictionary or concordance will prove. The same will hold true for the use of יחד in talmudical writings. But to infer from this that יחד as a noun is a faulty translation of

¹⁾ DSD v 1-2.

²⁾ *Ibid.* i 1, 16.

³⁾ DSH xii 4, DSD iii 2, v 7, vi 10, 16, vii 2.

⁴⁾ *Ibid.* i 12, ii 22.

⁵⁾ CDC xx 32, ed. Rost.

⁶⁾ *Ibid.* xx 1, 11.

⁷⁾ S. STERN, Notes on the Hebrew Manuscript Find, *JBL*, 69, part 1 (1950). S. ZEITLIN proposes to translate "select" in contrast to masses, *JQR*, 41, no. 1 (July 1950), pp. 32-40.

⁸⁾ As to סרך in this meaning consult talmudic dictionaries.

⁹⁾ P. R. WEISS, The Date of the Hab. Scroll, *JQR* 41, no. 2 (1950), p. 140.

an obscure Arabic original is a rather hasty conclusion based on an argument *ex silentio*.

I wish to suggest that the word **יחד** is a true Biblical noun which has not been recognized as such because of its external identity with the adverb **יחדו-יחד**. A close investigation of relevant Bible passages proves that there are still to be found sufficient indications of the employment of **יחד** in the meaning of "congregation, assembly". I shall endeavour, moreover, to show that in some instances **יחד** has a strictly technical quality, referring to the governing body of the community.

II

In the introduction to the Blessing of Mosis (Deut. xxxiii 5) occurs the passage "**ייהי בישרון מלך | בהתאסף ראשי עם | יחד שבטי ישראל**". Commentators deemed it unnecessary to deal with **יחד** which was accepted as an adverbial addition to **בהתאסף**. The RV renders the clause "when the heads of the people were gathered, all the tribes of Israel together". But the metric structure of the sentence demands a different translation. The latter half of the sentence, according to the masoretic division, contains two parallel phrases. The verb **בהתאסף** in the first phrase is understood in the second as well. This arrangement is in accordance with Biblical style¹). The loss of length in b is made up by employing in it a three-fold subject instead of a two-fold in a:

**"בהתאסף ראשי עם
(בהתאסף) יחד שבטי ישראל"**

Alternatively we have here a quadruple structure in which the element **בהתאסף יחד** is divided up between the two parts of the sentence:

**"בהתאסף (יחד) ראשי עם
(בהתאסף) יחד שבטי ישראל"**

Both these types of "incomplete sentences" are attested for in the Bible. The first will be found in an identical parallel (Is. i 3a): "**ימי שמגר בן ענת בימי | ידע שור קנהו וחמור אבוס בעליו**". Or (Jud. v 6): "**ימי שמגר בן ענת בימי | ידע שור קנהו וחמור אבוס בעליו**".² "יעל חדלו ארחות".

The second type of structure is exemplified in Prov. xxxi 24:

**"סדין עשתה ותמכר (לכנעני)
וחגור (עשתה) נתנה לכנעני"**

¹) GESENIUS-KAUTZSCH, *Hebrew Grammar* (28th ed.), p. 469.

²) Compare as well Deut. xxxii 13b, 1 Sam. ii 6-7.

Whichever structure we assume in our case, the parallel expressions are either **יָחִד רָאשֵׁי עָם** and **יָחִד שְׁבִטֵי יִשְׂרָאֵל**; or **יָחִד רָאשֵׁי עָם** and **יָחִד שְׁבִטֵי יִשְׂרָאֵל**. Both these nouns, **רָאשֵׁי עָם** and **שְׁבִטֵי יִשְׂרָאֵל** refer to the leaders of the Israelite community who are otherwise called **זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל** (Ex. iii 16; 1 Sam. viii 4) and similarly. **יָחִד** indicates here the constitutional body formed by these elders.—The two phrases **יָחִד שְׁבִטֵי יִשְׂרָאֵל** and **יָחִד רָאשֵׁי עָם** are mere synonyms for this body-politic, named in other places **קְרֹאִים** (1 Sam. ix 22); **קְרָאִי מוֹעֵד** (Num. xvi 2) or simply **עָם** (1 Sam. viii 7, 10). SULZBERGER styled this body very aptly “The Ancient Hebrew Parliament”¹).

2. Three more passages will be adduced in order to substantiate the use of **יָחִד** as a noun in the Bible.

Seeing that the returning exiles had successfully started to rebuild the Temple, the neighbouring tribes, presumably the Samaritans, approached Zerubabel and the leaders of the Jewish community in order to offer their cooperation and to claim their share in the venture. Their claim was based on the pretence that they had worshipped the same deity since having been brought to Palestine by the Assyrian King (Ezr. iv 1-3). Zerubabel and his followers declined the offer in a definite manner, though evidently bent on not offending the petitioners. For political reasons, the apparent weakness of the new commonwealth, the Jews tried hard not to make enemies. The wording of their answer runs as follows: “**לֹא לָכֶם וּלְנוֹ לְבָנוֹת בֵּית**” “**לֹא־אֱלֹהֵינוּ כִּי אֲנַחְנוּ יָחִד נִבְנֶה לַיהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל כֹּאשֶׁר צִוּנוּ הַמֶּלֶךְ כּוֹרֵשׁ מֶלֶךְ פָּרַס**”.

The generally accepted interpretation of this passage is summed up by BATTEN²): “‘And for us’ is wanting in Esd. and its omission gives force to the contrasting assertion, we alone will build. . . The impetus for the building operations is here derived from the royal order. It is possible to interpret the statement as the ground for the Jews’ refusal of the Samaritan offer, King Cyrus ordered us (not you) to build his temple. The reason commonly urged is that the Jews would have no dealings with this mixed race, being solicitous for a pure people and a pure religion. Such a consideration would have more force with Ezra than with Zerubabel. The motive was probably political. . .” (p. 128). But the motive was mainly religious or “communal”. This is indicated in Zerubabels reply which should be understood as: “**כִּי אֲנַחְנוּ (ה) יָחִד נִבְנֶה לַיהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל**”.

¹) M. SULZBERGER, *The Am-Haaretz, the Ancient Hebrew Parliament*, 1909. Compare as well J. VAN DER PLOEG, *Les chefs du peuple d’Israel*, RB, 57, p. 59.

²) BATTEN, *Ezra-Nehemia* (ICC).

יחד is here plainly in apposition to אנחנו and means "we, the community". The abbreviation יחד stands, presumably, for יחד בני הגולה (Ezr. iv 1), or יחד הבאים מהשבי ירושלים (ibid. iii 8). This expression would be perfectly parallel to יחד אל in DSD i 12, ii 22 and to the Biblical יחד ראשי עם which we just have established (Deut. xxxiii 5).

This explanation gives a new insight into our passage and renders superfluous any emendation. It seems that neither G nor the compiler of Esd. recognized the noun יחד in this phrase and rendered therefore יחד ἐπὶ τὸ αὐτὸ (G); μόνον (Esdr.) = לבד which is accepted by BATTEN as the better reading, since יחד means "together" and would rather imply the acceptance of the offer¹).

3. As in the former examples, the third instance to be cited, contains an apparently colourless יחד where we expect a more definite expression.

In 1 Chron. xii 18 David addresses the men of Juda and Benjamin who come to his stronghold in the following manner: "אם לשלום באתם אלי לעזורני יהיה לי עליכם לבב ליחד ואם לרמותני לצרי בלא חמס בכפי יהיה לי עליכם". The RV renders the clause "יהיה לי עליכם" — "my heart shall be knit unto you". And similarly CURTIS²): "Then shall mine heart be at one with you". But this explanation is unsatisfactory to the commentator himself. Therefore he remarks: "Only here is יחד used as a substantive". That יחד is a noun in this case is obvious; that not in this case only I hope to have proved.—David offers to accept the newcomers, provided their intentions are trustworthy: "My heart will be bent upon you for a covenant, if in peace you come to me, in order to help me." But if these men are intent on delivering him into the hands of his enemies, "the God of our fathers look thereon and rebuke it". This last phrase contains a concealed threat.

Ps. ii 2: "יתיצבו מלכי ארץ ורוזנים נוסדו יחד על יהוה ועל משיחו". The preceding as well as the following verse describe an insurrection against God and his Anointed. "Nations and Peoples" under the leadership of "the kings of the earth and the rulers" are striving to shake off the yoke imposed upon them. The clause נוסדו יחד in the second part of the sentence is parallel to יתיצבו in the first, where for reasons of style יחד is dropped. The two-fold מלכי ארץ as against the one-fold רוזנים in the second half-sentence, makes good

¹) *Ibid.*, p. 128.

²) E. L. CURTIS, *Chronicles* (ICC).

for the loss of metrical length. We assume therefore an apocopated chiasmic structure:

"יְהִיצְבוּ (יחד) מַלְכֵי אֶרֶץ
וְרוּנֵי (בְּעַמִּים) נֹסְדֵי יַחַד
עַל יְהוָה וְעַל מְשִׁיחוֹ."

and translate:

"The kings of the earth present themselves (in council)
And the rulers (of peoples) combine in a covenant
Against God and his Anointed.

A strikingly parallel passage based on the equivalence of הַיִּצְבָּ and בִּיחָד, instead of הוֹסֵד יַחַד is to be found in the Sektarian Hymns III (Plate 8): "לְהִיִּצְבָּ בְּמַעֲמַד (1) עִם צְבָא קְדוּשִׁים וּלְבֹא בִיחָד: "עִם עֲדַת בְּנֵי שָׁמַיִם. —"So that he might present himself in parade with the host of Saints and that he might enter into communion with the congregation of heavenly spirits (lit. the Sons of Heaven)".

To our list of construction with יַחַד should be added the phrase יַסְדֵי יַחַד or הוֹסֵד יַחַד in the sense of "combine in a covenant".

III

It is a common feature in the Hebrew language to derive verbal forms from given nouns and vice versa ²⁾. It seems that we can prove the existence of a Biblical verb יַחַד, covering the verbal aspects of the root, with the meaning "to covenant, to join a community".

1. In Gen. xlix 6 Jacob "blesses" his sons Simeon and Levi: "בְּסֹדֶם אֶל תְּבֹא נַפְשִׁי בַקְהֵלֶם אֶל תַּחַד כְּבֹדִי"—It is well known that סֹד (3) and קְהֵל may denote ⁴⁾ in Biblical Hebrew "tribal gatherings" or sessions of some social body. This applies to this passage as well. תַּחַד is a future tense derived from יַחַד, parallel to תִּשָּׁב from יֹשֵׁב, with guttural influence on the vowel. The verb יַחַד would, accordingly, mean "to enter a covenant" or "to form a congregation". The apposition is needed for the metre, though superfluous for the understanding of the passage. We thus obtain the equation יַחַד (בַּקְהֵל) = בּוֹא בְּסֹד.

¹⁾ E. L. SUKENIK, *Megilloth Genuzoth*, II (1950), p. 38. מַעֲמַד acquires the meaning of "division" in the Scrolls, e.g. DSD ii 22-23 לְדַעַת כּוֹל אִישׁ יִשְׂרָאֵל אִישׁ בֵּית מַעֲמָדוֹ בִּיחָד אֵל."

²⁾ GESENIUS-KAUTZSCH, *op. cit.*, p. 97 ff.

³⁾ Jer. vi 11, Ps. cxi 1.—The noun סֹד in this technical sense is restored by the present author in DSH ii 9: "(אֲשֶׁר בְּסֹדֶם סֵפֶר אֵל אֶת כּוֹל הַבָּאוֹת ...". The passage refers to the prophets who are mentioned in the context. See VT, vol. I, 1 (1951), p. 34.

⁴⁾ Neh. v 13.—Comp. also קְהֵלָה, *ibid.* v 7.

2. The terms **האסף לעמיו** (Gen. xxv 8, 17, xxxv 29, xlix 29, 33, etc.) which RV translates "to be gathered unto one's people", or **שכב עם אבתיו** (Deut. xxxi 16)—"to ly with one's fathers" serve in the Bible as standard metaphors for death. The notion involved is that of a passage from one social status to another, from the community of the living to the community of the dead. Isa. xiv 18 employs a slightly altered metaphor **כל מלכי גוים כלם שכבו בכבוד איש** "שכבו איש עם אבתיו" which, being equivalent to "שכבו איש עם אבתיו" should therefore be rendered "all the kings of the nations, all of them ly in glory, every one with his house" (i.e. family) and not "sleep in glory everyone in his own house" (RV). In contrast to all those nobles the King of Babylon will be treated as an outcast. The comfort of becoming a member of that illustrious society after his death will be denied to him, **"לא תחד אתם בקבורה"**¹ (ibid. v. 20), "Thou shalt not be joined with them in burial".

Here again is **"תחד"** a future tense from **יחד**, which carries the meaning of "becoming a member of a community".

The same verb is employed several times in this technical sense in the Dead Sea Scrolls. In DSD v 9 we read **"להיחד בעצת אל"** (and not **להוחד** as transcribed by the editors) which is best translated "to enter God's community". The phrase is parallel to **"להיחד בעצת קודש"** (ibid. v 20) "to enter the holy congregation". In the same manner I would interpret **"ליחד ברית עולם"** (ibid. v 5) as a contraction of **"להיחד בברית עולם"** meaning "to join the eternal covenant".

IV

It is quite feasible that an adverbial **יחדו**, **יחד** in the sense of "to be **יחד** like", or „to behave in a **יחד**-manner" was derived from this noun and that its meaning was later diluted into "friendly-together". In those instances the root has lost its technical flavour and has become a standard, pale and unspecific household word.

But in some passages which have a politico-social colouring, an apparent adverb **יחדו** might conceal a former noun **יחד**. I now submit some of these passages for consideration.

1. Ps. lxxxiii 6: **"כי נועצו לב יחדו | עליך ברית יכרתו"** contains an equation of **ברית** and **יחד**. Bearing in mind David's words **"יהיה לי"**

¹ DSIa reads: **לוא תחת אותם בקבורה** which originated obviously from mispronunciation.

“עליכם לבב ליחד” (1 Chron. xii 18) I would venture to read our passage “כי נועצו לב יחד” and to interpret “לב יחד” as a construct form with adjectival meaning, such as in “הררי אל” (Ps. xxxvi 7) or “גבעת עולם” (Gen. xlix 26). In that case “הועץ לב יחד” could be literally translated “to take counsel with a heart bent on (forming) a covenant”.—Similar notions might be embodied in “ונועצה יחדו” (Neh. vi 7), “ונועדה יחדו” (Neh. vi 2) (Job ii 11), and so forth.—This last expression is actually found in the Sectarial Thanksgiving Psalms “הנועדים יחד לבריתכה”¹).

2. I suggest that the expression “לב (ל)יחד” is as well embedded in the two halves of the sentence “נהפך עלי לבי (ל)יחד נכמר” (Hos. xi 8) which should be translated “Mine heart is turned in me for a covenant, my compassions are kindled”. And this in spite of the feelings of anger and hatred which would be expected as God’s reaction to Israel’s sins.

3. In order to appreciate the full significance of the picture contained in the words: “כי יאמר הלא שרי יחדו מלכים” (Is. x 8) I would suggest the slightly emended reading “הלא שרי יחד מלכים”. The Assyrian King boasts of his might and strength. How could tiny Jerusalem hold out before the emperor whose very council is comprised of kings?—And similarly I propose to read “והלך מלכם” (Am. i 15) instead of the massoretical “בגולה הוא ושרי יחדו”²). In this case a diplography would easily explain the faulty “שרי”.

CONCLUSION

This investigation was to show that the noun יחד which is a striking linguistic feature of the Sectarial Scrolls is an early Biblical word. The expression is found in numerous passages of the O.T. where it is employed as a synonym for “עדה, קהל, ברית”, exactly in the fashion of the Scrolls. The term occurs in poetical passages which are accepted as presenting early Biblical Hebrew, as well as in books which are counted amongst the comparatively late Biblical literature, such as Ezra and Chron.

The majority of scholars have assigned the newly discovered Scrolls to the immediate pre-Christian period or to the first century C.E. We are thus able to trace the use of יחד as “covenant” from Biblical times to the beginning of the Christian era.

¹) SUKENIK, *op. cit.*, p. 46, plate 9.

²) The reading of G—Μελῶμ is completely unwarranted.

It has been pointed out that, as is common in linguistic development, the technical noun "יחד" and its accompanying verb (and adverb) tended to assume less characteristic features, which in themselves might be early, and to become a colourless description of any form of association. The last known instance of the purely technical employment traced in the Bible are to be found in the Sectarian Documents.

I would tend to adduce this fact as further evidence for the antiquity of the Scrolls.

HEBRAISMS OF THE OLD GREEK VERSION OF GENESIS

BY

HENRY S. GEHMAN

Princeton, N.J.

It is extremely difficult to make any translation without leaving some traces of idiom, syntax, or vocabulary from the original, and in this respect the LXX is no exception. It has been noted empirically that the Hebraic character of the Greek is more prevalent in the later books of the LXX than in the Pentateuch, and a number of observations have been made on the phenomena of LXX Greek ¹⁾. It is necessary, however, to go beyond general studies on the Semitic character of Old Testament Greek; it should be determined to what extent there are Hebraic elements in the Greek of the Pentateuch, at least for understanding the chronological development of the language, and accordingly this investigation of Genesis ²⁾ has been undertaken. In this study there will naturally be excluded examples which have parallels in the papyri or cases which are on the border line and consequently would at the most be of doubtful value. It may be simplest to begin with the conjunction 'and', then proceed to prepositions, pronouns, and syntax, and finally conclude with vocabulary.

First will be considered *καί* in the sense of 'that': xx 13, "And it came to pass when God caused me to wander from my father's house, *wā'ōmār lāh* (that I said unto her)"; *G* ἐγένετο . . . καὶ εἶπα αὐτῇ. —xxii 20, "And it came to pass after these things *wayyuggad l'abrāhām* (that it was reported to Abraham)"; *G* ἐγένετο . . . καὶ ἀνηγγέλῃ τῷ

¹⁾ H. St. J. THACKERAY, *A Grammar of the Old Testament in Greek according to the Septuagint*, Cambridge, 1909; H. S. GEHMAN, *The Hebraic Character of Septuagint Greek*, *V.T.* I (1951), 81-90; cf. also J. H. MOULTON and W. F. HOWARD, *A Grammar of New Testament Greek*, II, Appendix, Edinburgh, 1929.

²⁾ If merely chapters and verses are given without the name of the book, the citations are from Genesis.

Ἀβραάμ.—vii 10, “And it came to pass after the seven days *ūmē hammabūl hāyū ‘al hā’āreṣ* (that the waters of the flood came upon the earth)”; **G** καὶ ἐγένετο . . . καὶ τὸ ὕδωρ τοῦ κατακλυσμοῦ ἐγένετο ἐπὶ τῆς γῆς. In all these cases καὶ has the same force as the Hebrew conjunction *w*.

Purpose is also expressed by ‘and’ in both the Hebrew and the Greek: xliv 21, “Bring him down into me, *w^e ‘āsīmāh ‘ēnī ‘ālāw* (that I may set mine eye upon him)”; **G** καταγάγετε αὐτὸν πρὸς μέ, καὶ ἐπιμελοῦμαι αὐτοῦ (that I may take care of him).

The conjunction καὶ denotes ‘then’ in the combination ‘when’ . . . ‘then’: xxiv 41, ἡνίκα (when) γὰρ ἔλθης εἰς τὴν φυλὴν μου . . . καὶ (then) ἔση ἀθῶος ἀπὸ τοῦ ὀρκισμοῦ μου.—iv 12, “When (*kī*) thou tillest the ground, it shall not again give its strength to thee”; **G** ὅτι (when) ἐργᾷ τὴν γῆν, καὶ (then) οὐ προσθήσει τὴν ἰσχὺν αὐτῆς δοῦναι σοι.

The same use of καὶ may occur when ὥσπερ introduces the subordinate clause: xli 18, καὶ ὥσπερ ἐκ τοῦ ποταμοῦ ἀνέβαινον ἐπτὰ βόες . . . καὶ (then) ἐνέμοντο ἐν τῷ ἄχει. This applies also in the paratactic construction: ix 16, “When (*ū*) the rainbow stands in the cloud, then (*ū*) I shall look upon it”; **G** καὶ (when) ἔσται τὸ τόξον . . . καὶ (then) ὄψομαι. Closely allied with this use of καὶ in the sense of ‘then’ is that when the conjunction stands at the head of the apodosis: xxviii 20 f., ἐὰν ᾗ Κύριος ὁ θεὸς μετ’ ἐμοῦ καὶ . . . καὶ . . . 21. καὶ . . . καὶ (then) ἔσται μοι Κύριος εἰς θεόν.

The conjunction before the main verb may also mean ‘then’, when a participle agreeing with the subject opens the sentence: xlvi 6, καὶ ἀναλαβόντες τὰ ὑπάρχοντα αὐτῶν καὶ πᾶσαν τὴν κτῆσιν . . . καὶ (then) εἰσῆλθεν Ἰακώβ εἰς Αἴγυπτον καὶ πᾶν τὸ σπέρμα αὐτοῦ.

The conjunction καὶ may also develop the sense of ‘so’, ‘therefore’. Following the possibility that man may take of the tree of life and live forever (iii 22), verse 23 continues: *way^ešall^ehēhū YHWH ‘ēlōhīm* (so the Lord God sent him forth). **G** reproduces this exactly: καὶ (so) ἐξαπέστειλεν αὐτὸν Κύριος ὁ θεός.

In Hebrew ‘and’ may introduce a circumstantial clause, and the same phenomenon is found in the LXX: xxiv 56, “Delay me not, seeing that the Lord (*waYHWH*) hath prospered my way”; **G** has the same construction: μὴ κατέχετέ με, καὶ Κύριος εὐόδωσεν τὴν ὁδόν μου.

A few observations should be made on the prepositions. It seems that throughout the entire LXX ἐν is employed to denote means like Hebrew *b*. One example will suffice: xxxii 20 (21), ἐν τοῖς δώροις

(with the gifts). Like Hebrew *b*, ἐν may denote 'with' in the sense of accompaniment: ix 4, 'ak *bāsār b'napšō dāmō* (only flesh with its life, its blood); G πλὴν κρέας ἐν αἵματι ψυχῆς. It may also signify 'at' in the sense of place where: xiv 13, *b'ēlōnē mamrē* (at the terebinths of Mamre; G ἐν τῇ δρυὶ τῇ Μαμβρή.

Purpose or end in view is expressed in Hebrew by the preposition *l* plus its object; this usage is reproduced in the LXX by εἰς with the accusative: xvii 16, God in promising a son to Sarah, says of him: καὶ ἔσται εἰς ἔθνη (and he will be for nations).—xx 12, Abraham speaking of Sarah says: *wattēhī lī l'isšāh*; G ἐγενήθη δέ μοι εἰς γυναῖκα.—xxviii 21, Jacob in his vow says: *wēbāyāb YHWH lī l'lōhīm*; G καὶ ἔσται μοι Κύριος εἰς Θεόν.—xlvi 3, God says to Jacob: *kē l'gōy gādōl 'āsīmēkā šām*; G εἰς γὰρ ἔθνος μέγα ποιήσω σε ἐκεῖ. This usage is also extended to εἰς with the infinitive: in xxxii 8 (9), in connexion with Jacob's division of his household into two camps, one would have a chance *līplētāh* (for escape); G has a similar construction: ἔσται ἡ παρεμβολή ἡ δευτέρα εἰς τὸ σώζεσθαι.

The preposition ἐκ with Hebraic idiom renders *min* to denote comparison of inequality. Referring to Jacob's preference for Joseph, xxxvii 4 reads: *kē 'ōtō 'āhab 'ābīhem mikkol 'ehāw*; G with Hebrew syntax renders: ὅτι αὐτὸν ἐφίλει ὁ πατήρ αὐτοῦ ἐκ πάντων τῶν υἱῶν αὐτοῦ.

The preposition ἐπὶ stands for the *be* terminative when προσκυνέω renders the root *hāwāb* in the *hištapa'el*: xxxvii 10, *l'hištahāwōt l'kā 'āršāh* (to bow to thee to the earth); this is rendered in G προσκυνήσασοι ἐπὶ τῇ γῇ. In xlviii 12, where Joseph prostrates himself before Jacob, the Hebrew goes: *wayyištahū l'appāw 'āršāh*; G, with change of subject to the plural, renders: καὶ προσεκύνησαν αὐτῷ ἐπὶ πρόσωπον ἐπὶ τῆς γῆς.

In connexion with prepositions may be treated ἐπὶ in construction with προσέχω. Normally προσέχω (turn the mind, or attention) should govern the dative or be modified by the phrase πρὸς plus the accusative. In the LXX εἰς representing 'el with this verb is found in Ex. ix 21; Num. xvi 15; Job vii 17; similarly this preposition with its object is used in Ps. xxxvii (xxxviii) 23; lxix 1 (lxx 2); cxxix (cxxx) 2, where it renders the preposition *l*. In Gen. iv 5, in connexion with the verb προσέχω, ἐπὶ (for 'el) with the dative is used, the only occurrence of this usage in the LXX. Judging from the above citations, it may be that in iv 5 there was once a Hebrew reading 'al instead of 'el (as in the Samaritan, Ex. ix 21), but is no longer

extant in the Hebrew manuscripts. At any rate the idiom in iv 5 seems to be Hebraic.

The Semitic construction of the relative pronoun is well known, and a few examples will suffice: vi 17, *kol bāsār 'āšer bō rūah hayyīm*; **G** πᾶσαν σάρκα ἐν ᾗ ἐστὶν ἐν αὐτῇ πνεῦμα ζῶης.—Even though there be no exact Hebrew counterpart, **G** may have a typical Semitic construction: xix 25, τὰς πόλεις ταύτας ἐν αἷς κατῴκει ἐν αὐταῖς Λῶτ.—A rather awkward construction is found in the Greek of xxxviii 30. Here the Hebrew reads: *'āhīw 'āšer 'al yādō haššānī*; this is rendered ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ, ἐφ' ᾧ ἦν ἐπὶ τὴν χεῖρα αὐτοῦ τὸ κόκκινον.—The Semitic construction is also applied to the relative adverb: xl 3, *mēqōm 'āšer yōsēp 'āsūr šām*; **G** εἰς τὸν τόπον οὗ Ἰωσήφ ἀπῆλθο ἐκεῖ.

In the case of the interrogative pronoun *mah-ḡḡō't*, where the demonstrative is an enclitic for emphasis, *ḡō't* has been rendered literally: xii 18, *mah-ḡḡō't 'āsītā lī*; **G** τί τοῦτο ἐποίησάς μοι; The same expression occurs in xxvi 10.—xlii 28, *mah-ḡḡō't 'āsāh 'ēlōhīm lānū*; **G** τί τοῦτο ἐποίησεν ὁ Θεὸς ἡμῖν;

In connexion with some expressions of time **G** reproduces the Semitic idiom. In Hebrew a period of time and its contents are placed in apposition: *hōdeš yāmīm*, (a month [of] days, i.e. a month's time). In xxix 14 **G** in Hebraic fashion reads: καὶ ἦν μετ' αὐτοῦ μῆνα ἡμερῶν (And he was with him for a whole month.). In xlii 1 *šēnātayim yāmīm* (two years' time, i.e. two full years) is reproduced literalistically in **G**: ἐγένετο δὲ μετὰ δύο ἔτη ἡμερῶν (And it came to pass after two full years).

Among the Hebrew idioms of the LXX should be cited συντελέω (bring to an end, complete, finish) as a rendering of the Pi'el of *kālāh*: xliii 2, *wayhī ka'āšer killū le'ēkōl*; this is rendered literalistically by **G**: ἐγένετο δὲ ἡνίκα συνετέλεσαν καταφαγεῖν.

With this use of συντελέω with the infinitive, cf. Deut. xxvi 12; Ruth iii 3; 1 Kings i 41; ix 1; in Amos vii 2 the infinitive is introduced by the genitive of the article. In this connexion should also be compared Sirach xxiv 28: οὐ συνετέλεσεν ὁ πρῶτος γινῶναι αὐτήν (The first man did not finish to know her [Wisdom], i.e., he did not know her perfectly).

Repetition, denoted by the adverb 'again' in English, is expressed in Hebrew by the verb *yāsap* (add). This idiom is taken over by the LXX and rendered in Hebrew fashion: iv 2, *wattōsep lāledet 'et 'āhīw*; **G** καὶ προσέθηκεν τεκεῖν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ. The same idiom προστίθαι plus the infinitive is found in iv 12. In xviii 29, where

Abraham speaks to God, we meet the combination *wayyōsep* 'ōd *leḏabbēr*; **G** follows the Hebrew exactly: καὶ προσέθηκεν ἔτι λαλῆσαι; a similar construction is found in Hebrew and Greek, xxxviii 26. **G** has the same idiom with ἔτι before the infinitive in xlv 23, even though 'ōd is not in the Masoretic text. At any rate the Hebrew idiom of προστίθῃμι plus the infinitive is well established in the LXX.

In Hebrew, however, the verb *yāsap* may be followed not only by the infinitive, but also by *waw* consecutive with the imperfect: xxv 1, *wayyōsep* 'abrāhām *wayyiqah* 'iššāh; in this case the verb of repetition in **G** is a participle agreeing with the subject: προσθέμενος δὲ Ἀβραάμ ἔλαβεν γυναῖκα. Similarly in xxxviii 5, *wattōsep* 'ōd *wattēled bēn*, **G** reads: καὶ προσθεῖσα ἔτι ἔτεκεν υἱόν.

In Hebrew *yākōl* followed by the preposition *l* governing a noun or pronoun means 'to prevail over (a person)'. This idiom is represented in the LXX by δύναμαι followed by πρὸς governing the accusative. In xxxii 25 (26) *wayyar* kī lō' *yākōl* lō is rendered literalistically: ἶδεν δὲ ὅτι οὐ δύναται πρὸς αὐτόν. This Hebraic use of δύναμαι is rather widespread; πρὸς with the accusative is found in Ps. cxxxviii (cxxxix) 6; Obadiah 7; Jer. i 19; xv 20. On the other hand, the dative instead of πρὸς with the accusative may be used: Judges xvi 5 (B); Ps. cxxviii (cxxxix) 2; Hos. xi 4; Jer. xx 10; xlv 22 (xxxviii 22).

Playing with the Hebrew root or the meaning of the root is to be noticed in the rendering ἀρχή for *rōš* in xl 13; in this case the signification of ἀρχή sways between 'head' and 'office'. Joseph says to Pharaoh's chief butler: "within yet three days will Pharaoh lift up (*nāsā*) thine head (*rōš*) . . . and thou shalt give Pharaoh's cup . . . after the former manner (*hammišpāt hārīšōn*). **G** with a free translation renders: "Yet three days and Pharaoh will remember thine ἀρχή . . . and thou shalt give Pharaoh's cup . . . κατὰ τὴν ἀρχὴν σου τὴν προτέραν. In the first instance ἀρχή may have a double meaning of 'head' and 'office'. In the second case, however, ἀρχή means 'office', translating *mišpāt*. It is possible, however, that the presence of the adjective *rīšōn* may have here influenced the choice of ἀρχή. In xl 20 Pharaoh "lifted up (*nāsā*) the head (*rōš*) of the chief butler and the head (*rōš*) of the chief baker". **G** freely renders: "and (Pharaoh) remembered the ἀρχή of the chief butler and the ἀρχή of the chief baker". Again we have a literal rendering of the root, but to the translator ἀρχή in this instance meant 'office' as is clear from verse 21, where Pharaoh restored the chief butler to his ἀρχή. Thus with this freedom of translation Hebrew *rōš* can still be seen behind Greek ἀρχή.

In any investigation of Hebraisms in the LXX it is necessary to include Greek words which have received significations or shades of meaning derived from the Hebrew. The following list ¹⁾ gives clear examples of this phenomenon.

ἀμνή (ἀμνός), ἀμνάς (lamb) for *mōnīm* (times): xxxi 7, Jacob speaking of Laban, says: "and he changed my hire ᾿ἀseret *mōnīm* (ten times)"; **G** renders: καὶ ἥλλαξεν τὸν μισθὸν μου τῶν δέκα ἀμνῶν. The word ἀμνῶν (lambs) obviously is an attempt to render *mōnīm* by a Greek noun with a sound similar to that of the original. In verse 41 in the same chapter Jacob says to Laban: "Thou hast changed my hire ᾿ἀseret *mōnīm* (ten times); in this case **G** renders ᾿ἀseret *mōnīm* by δέκα ἀμνάσιν. As regards variant readings, minuscules i^a(?) j^{mg} r read (verse 41) τῶν δέκα ἀμνάδων; in s^{mg} the reading is τῶν δέκα ἀμνῶν, while f i* have δέκα ἀμνάς. In the context it does not make sense to speak of 'ten lambs' as Jacob's hire. Apparently in xxxi 7 δέκα ἀμνῶν is a genitive of time and is an approximation in sound to Hebrew *mōnīm*. In verse 41 we have the possibility that the original reading was the same as that in verse 7, but during the transmission of the text a synonym ἀμνάς was substituted for ἀμνή.

ἀποστέλλω (send off, or away from) may represent the Pi'el of *šālah* (release). This use is found in xliii 14, "that he may release (šillah) unto you your brother"; **G** renders: καὶ ἀποστέλλαι (may he release) τὸν ἀδελφὸν ὑμῶν. For a similar use, cf. Is. lviii 6.

δόξα (repute, glory, splendor) may represent *kābōd* (abundance or riches, honor, glory), when the Hebrew noun means 'wealth'. An example of this is found in xxxi 1, "of that which was our father's hath he made all this *kābōd* (wealth)"; **G** using δόξα in the Hebrew sense, renders: καὶ ἐκ τῶν τοῦ πατρὸς ἡμῶν πεποίηκεν πᾶσαν τὴν δόξαν ταύτην.

εἶπον (speak, say) may mean 'think' like Hebrew *ʾāmar*. In xxxviii 11 Judah spoke to Tamar . . . "for he thought (ʾāmar) lest he also die". **G** renders this in Hebrew fashion: εἶπεν γάρ Μήποτε ἀποθάνη. In xxxi 31 Jacob says to Laban: "for I thought (*kī ʾāmartī*): lest thou shouldest take thy daughters from me by force". Again we find the Hebrew idiom in **G**: εἶπα γάρ Μήποτε ἀφέλῃς τὰς θυγατέρας σου ἀπ' ἐμοῦ.

εἰρηνικός (in, of, or for peace, peaceable). Normally this adjective

¹⁾ This list does not include ἀνάστημα, θάλασσα, υἱός to denote age, χεῖλος, which were discussed by the writer in *VT* I (1951), 88—90.

renders the root *šlm*, but in a block xlii 11, 19, 31, 33, 34 it represents Hebrew *kēn* (right, honest). In xlii 11 Joseph's brethren say *kēnīm 'ānāḥnū* (we are upright, honest men). In verse 19 Joseph says *'im kēnīm 'attem* (if ye be honest men). In the report of the brethren to Jacob the same adjective is used in verses 31, 33, 34. In these five cases the Greek adjective is εἰρηνικοί; obviously it means 'honest', 'upright' rather than 'peaceable'.

ἐξίστημι, which in the middle may mean 'to be out of one's wits, to be distracted', whence 'to be amazed, astonished', as a rendering of *tāmāh* assumed the Hebrew meaning of 'to look in astonishment': xliii 33, "and they looked in astonishment (*wayyitmēhū*) one at another"; **G** in Hebraic fashion renders: ἐξίσταντο δὲ οἱ ἄνθρωποι ἕκαστος πρὸς τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ.

ἐξομολογέομαι normally signifies 'to confess, admit, acknowledge'; Hebrew *yādāb* in the Hiph'il means 'to give thanks, praise' and also 'to confess'. In xxix 35 Leah says: *'ōdeh 'et YHWH* (I will praise the Lord); **G** renders ἐξομολογήσομαι Κυρίῳ, manifestly using the verb in the Hebrew sense of 'to give praise, thanks to'.

ἐχθὲς καὶ τρίτην ἡμέραν stands for Hebrew *tēmōl šilšōm* (yesterday [and] three days ago = formerly). In xxxi 2, 5 this Greek expression has taken over the Hebrew meaning.

εὐρίσκω (find, find out, discover) may assume the meaning of *māšā'* (find; whence, befall). In xliv 34, "lest I look upon the evil *'āšer yimšā' 'et 'ābī* (which will befall my father)" is rendered literally in **G**: ἵνα μὴ ἴδω τὰ κακὰ ἃ εὐρήσει τὸν πατέρα μου. In this connexion εὐρίσκω has the Hebrew connotation of 'to befall'.

ἵστημι, which as an intransitive means 'to stand still, halt' takes over from Hebrew *'āmad* the derived sense of 'to cease'. Thus, xxix 35, *watta'āmōd milledet* (And she left off bearing) is rendered: καὶ ἔστη τοῦ τέκτειν. The same idiom is found in xxx 9, 21.

κοιμάω, which in the passive means 'to fall asleep, go to bed' takes over from Hebrew *lūn, līn* the sense of 'to pass the night, remain during the night'. In xxxi 54 *wayyālīnū bābār* (they passed the night in the mountain), **G** renders: καὶ ἐκοιμήθησαν ἐν τῷ ὄρει.

ὀρθρίζω (to be awake before dawn, rise up early) is given the signification of *šākam* (Hiph'il, rise early, make an early start). In xix 27, the Hebrew reads: *wayyaškēm 'abrāhām babbōqer 'el hammāqōm* (and Abraham set out early to the place); this is rendered in **G** with the Hebrew sense of the verb: ὀρθρισεὺς δὲ Ἀβραάμ τὸ πρῶτ' εἰς τὸν τόπον.

πότος (drinking bout, carousal) as an etymological translation of *mišteh* (feast) assumes the meaning of the Hebrew noun. In xix 3 Lot made a *mišteh* for the angels; **G** renders καὶ ἐποίησεν αὐτοῖς πότον. In xl 20 Pharaoh made a *mišteh* for all his servants; **G** renders καὶ ἐποίει πότον πᾶσι τοῖς παισὶν αὐτοῦ. The same usage is found in Aristeas 262.

προστίθῃμι (to add) as a rendering of *ʿāsap* (gather) is used in connexion with death. According to xxv 8 (Abraham) was gathered (Niph'al, *ʿāsap*) to his people; **G** reads προσετέθη πρὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ. In verse 17, in recording the death of Ishmael, **G** reads καὶ προσετέθη πρὸς τὸ γένος αὐτοῦ. In narrating the death of Isaac (xxxv 29) **G** again employs the latter rendering. Joseph says (xlix 29): *ʾānī neʿēsāp ʾel ʾammī*; **G** follows: ἐγὼ προστίθεμαι πρὸς τὸν ἐμὸν λαόν. In connexion with the death of Joseph (xlix 33) **G** uses the same expression as in xxv 8.

φείδομαι (to spare, have consideration for) as a translation of *hūs* (pity, look with compassion) assumes the connotation of the original in xlv 20: "And let not your eye look with regret (*tāhōs*) upon your stuff". **G** with a decided Hebrew nuance of the verb renders: καὶ μὴ φείσησθε τοῖς ὀφθαλμοῖς ὑμῶν τῶν σκευῶν.

Although the Greek rendering of Genesis has a number of Hebraisms, for the most part it could be understood by one whose native language was Hellenistic Greek. It is apparent that the translation was made to be read independently and not as a commentary on the Hebrew text and that it was intended for Jews who had no acquaintance with the tongue of their forefathers or who had a very slight knowledge of Hebrew. A Semitic psychology permeates the Greek of Genesis, and the Hebrew idiom continually appears in the use of the conjunction 'and' and of some of the prepositions and pronouns, in syntax, and in Greek words which have received a Hebrew connotation. We need not assume, however, that the Alexandrian generation which had lost Hebrew and Aramaic, spoke a Greek influenced by Semitic idioms as that found in the LXX. Even those who had a good command of Greek could doubtless tolerate the idiom of the LXX, because to them it was the word of God. We can say, however, that there was a Greek with a decided Hebrew cast that was understood in religious circles.

SOCIAL, RELIGIOUS AND CULTURAL TRENDS IN JERUSALEM UNDER THE DAVIDIC DYNASTY*

BY

S. YEIVIN

Jerusalem

When David took Jerusalem and made it the capital of his young kingdom, he found there undoubtedly well rooted traditions of an old Canaanite city-state. True enough, the city was a centre of a rather diminutive state, the territory of which had been gradually shrivelling more and more ever since the days of Puttiheppa (in the second quarter of the XIVth cent. B.C.E.) and up to the reign of Arawnah, the last Jebusite king of Jerusalem (approximately 1000/999 B.C.)¹; but it most probably had a stable regime and an old established tradition of governmental organization. As was usual in all states of the ancient Middle East, the mainstay of such an organization was a "civil service" brought up and trained in schools for scribes. The existence of such schools in ancient Palestine is well attested by finds of school exercises in the shape of a cuneiform tablet from Shechem (pre-Israelite) and the so-called Gezer calendar (Xth cent. B.C.E.)². There is little doubt that such a school existed also in pre-Israelite Jerusalem; and it was that school which supplied the Jebusite kings with their administrative staff. Such schools, with their archives and libraries must have necessarily become in the course of time cultural centres for the collection and crystallization of literary, religious and historical traditions and documents pertaining to the Canaanite cycle of culture of the period.

The list of David's ministers shows quite clearly that he employed

*) The gist of this paper was communicated to the Old Testament Section of the VIIth Congress for the History of Religions (Amsterdam, September 1950) and a short summary of it printed in the Proceedings of the Congress (Amsterdam, 1951), pp. 113-115.

¹) About Arawnah as n. pr. per. or the title of the last Jebusite king, see S. YEIVIN, "The Beginnings of the Davidids", *Zion*, IX (1944), pp. 63-4 (Hebrew).

²) W. F. ALBRIGHT, "A Teacher to A Man of Shechem about 1400 B.C.", *BASOR*, No. 86 (Apr. 1942), pp. 30 foll.; *idem*, "The Gezer Calendar", *ibid.*, No. 92 (Dec. 1943), pp. 20 foll.

non-Israelite officials, who evidently were more expert in the handling of state affairs and administrative routine than his Israelites, so that David made good use of their experience and technical know-how. Suffice it to mention such names as *Shavsha* the Scribe, *Ahitophel* the king's counselor, Jehoshaphat son of *Ahilud* the recorder, *Ittai* the *Gittite*—over the Cherethites and Pelethites, and many of the mighty men of David, including *Urijah* the Hittite ¹⁾. It is quite reasonable to suppose that many, if not all of them, came to him from the civil and military services of the Jebusite kingdom. In any case, it is almost impossible to believe that David, who was a brilliant and gifted organizer, would have allowed such a useful and indispensable instrument as a school of scribes to slip through his fingers without an attempt to make use of it and adopt it for the needs of his newly established realm. Without such an institution and its graduates one cannot imagine the census of the population taken under David ²⁾ and Solomon ³⁾; nor can one conceive the administrative division of the state, described in our sources as applying to the days of Solomon ⁴⁾, but most probably introduced under David ⁵⁾.

Moreover it was David who started preparatory work for the erection of the Temple, and the conversion of Jerusalem into a "Royal Temple and the House of the Realm" = מקדש מלך ובית ממלכה as Amos so aptly puts it ⁶⁾, where *mamlākāh* is both the ruler and the reigning dynasty (cf. ממלכת in Phoenician) as well as the kingdom as embodied in the person of the ruler. Here we see David trying to enhance the lay prestige of his capital by converting it also into a religious and ritual centre.

The Scriptures tell us, that: "Then David gave to Solomon his son the pattern of the porch, and of the houses thereof, and of the treasuries thereof, and of the upper chambers thereof, and of the inner parlours thereof, and of the place of the mercy seat, and the pattern of all that he had by the spirit, of the courts of the house of the Lord, and of all the chambers round about, of the treasuries

¹⁾ B. MAISLER, "The Scribe of King David and the Problem of the High Officials in the Ancient Kingdom of Israel", *BJPES*, XIII (1947), pp. 105 foll. (Hebrew).

²⁾ 2 Sam. xxiv 1-8; 1 Chron. xxi 1-8, xxvii 1.

³⁾ 2 Chron. ii 16-17.

⁴⁾ 2 Kings iv 7-20.

⁵⁾ As rightly surmised by MAISLER (oral communication).

⁶⁾ Am. vii 13.

of the house of God, and of the treasuries of the dedicated things; also for the courses of the priests and the Levites, and for all the work of the service of the house of the Lord, and for all the vessels of service in the house of the Lord. All in *writing*, from the Lord, as I was made to understand all the works of the pattern" ¹⁾. This explicit statement shows that David had round him not only trained scribes, but also qualified craftsmen, who could prepare and execute drawings of works and equipment. Whoever they might have been, whether employees of the former Jebusite rulers or experts sent by Hiram, the king of Tyre, their presence in Jerusalem testifies to the existence of a specialised technical staff, which could not fail to react strongly on the new state, and to engender a lively fermentation in the urban population of Jerusalem and to produce there active trends of material culture. Then, again, it was David who organised the institution of "the Priests—the Levites" ²⁾, in Jerusalem and the provincial towns, and assigned them a double task: "in all the business of the Lord, and in the service of the King" ³⁾, or otherwise put: "for every matter pertaining to God, and affairs of the king" ⁴⁾.

Here, therefore, was grafted on the trunk of Canaanite growth a young and vigorous element of tribal traditions and customs, which absorbed and assimilated in its own fashion the sap of the extraneous but related culture, finally ripening into those fruits of the peculiarly Israelite spirit, which is preserved for all time in the Hebrew Bible.

Every organised state, which must perforce strive to maintain normal life conditions and order and security within its boundaries, must have a legal code, which lays down the principles governing every citizen's way of life and his relationship with his compeers and *milieu*; and in the ancient world such a code was all comprising. It not only fixed the status of a man within the social framework to which he belonged, but stated how he was required to behave at

¹⁾ 1 Chron. xxviii 11-19. In the RV this verse runs: "All *this*, said David, the Lord made me understand in writing by *his* hand upon me, *even* all the works of his pattern", which is a slightly free rendering of the Hebrew original. This and all following quotations are cited according to the RV, except where expressly stated that changes were introduced by the author.

²⁾ Cf. Deut. xviii 1 ss.

³⁾ 1 Chron. xxvi 30.

⁴⁾ Ibid., 32.

home and abroad, every moment of his life, and laid down rules for his attitude to God and his fellow men. The Temple and the Palace, which were closely connected not only in actual space, were the suitable focal points which absorbed, worked out and solidified such legal traditions, and produced interpreters and verdict-givers, by whom these theoretical principles were adapted to, and enforced in, daily practice. In this case too, the Jerusalem centre was the melting pot, in which met and fused Israelite legal practice, reflecting tribal traditions transmitted through generations—possibly since the days of their wanderings in the Desert, and local legal customs, specially those related to such political, social and economic facts of life, which were strange to tribal organisation. Here these different and sometimes differing elements were blended into the collections of biblical Law, which seem to show great affinity to numerous aspects of the ancient Middle Eastern codes, on the one hand, while on the other, they so markedly differ from them in approach, underlying principles and various details.

Now, it seems possible to the author to suggest what this Book of the Law was, if we turn to two instances of trials reported *passim* in the Scriptures. The account of Ahab's preparations for his last campaign against the Arameans includes the very vivid episode of the prophet Micaiah the son of Imlah¹⁾. This prophet called in at the instance of Jehoshaphat, king of Judah, predicts the future defeat of the Israelites, and even hints at the death of Ahab ("and the Lord said: these have no master"²⁾). Consequently, he is beaten by a court prophet. But how does king Ahab react, apart from his casual remark addressed to king Jehoshaphat: "Did I not tell thee that he would prophesy no good concerning me, but evil"?³⁾ We would have expected one of two acts. An irascible despot would have pronounced then and there a sentence of death, and had it executed on the spot. A pious ruler would probably consider the prophet's pronouncement as a divine warning, and, whether submitting to it or not, would have sent Micaiah away in peace. Ahab did neither; instead he ordered: "Take Micaiah, and carry him back unto Amon the governor of the city, and to Joash the king's son and say, Thus saith the king, Put this *fellow* in the prison, and feed

1) 1 Kings xxii 2 ss., 2 Chron. xviii 2 ss.

2) 1 Kings xxii 17, 2 Chron. xviii 16.

3) 1 Kings xxii 18, 2 Chron. xviii 17.

him with scanty bread and scanty water¹⁾, until I return²⁾ in peace. And Micaiah said, If thou return at all in peace the Lord has not spoken by me. And he said, Hearken, O people, every one of you"³⁾. Obviously, Ahab intended to put the prophet to the test, and thus draw his conclusion, whether he was a true prophet of God, and should go free, or a false soothsayer, and consequently would deserve death. Such behaviour could only be based on legal practice. Now, the only code of Law which legislates procedure in the case of prophets, and moreover a procedure followed by Ahab, is Deuteronomy⁴⁾.

The second case occurred in the reign of Amaziah: "And it came to pass, as soon as the kingdom was confirmed in his hand, that he slew his servants which had slain the king his father. But the children of the murderers he slew not: according unto that which is written in the book of the law of Moses, wherein the Lord commanded saying, The fathers shall not be put to death for the children, nor the children be put to death for the fathers; but every man shall be put to death for his own sin"⁵⁾. This provision, again, appears only in Deuteronomy⁶⁾. Now if a Deuteronomistic code was in force both in Judah and Israel in the IXth century B.C.E. [Ahab: 874 (873)—853; Amaziah: 808 (797)—780 B.C.E. ⁷⁾] it can only mean that it was introduced under the united monarchy; but several reasons combine to make impossible its compilation and introduction before the latter part of Solomon's reign.

I have already tried to prove elsewhere that the bulk of Deuteronomy was written down either towards the end of the reign of Solomon, or a short time after his death, and that this book was the work of certain circles, which supported the institution of monarchy and David's dynasty, but were opposed and hostile to Solomon⁸⁾. It may be reasonably supposed that similar attempts at

¹⁾ The RV translates here literally: לחם ולחץ ומים לחץ — "bread of affliction and water of affliction"; but what is actually meant are short rations of bread and water, just enough to keep body and soul together.

²⁾ RV — literally: come.

³⁾ 1 Kings xxii 26-28, 2 Chron. xviii 25-27. ⁴⁾ Deut. xviii 18-22.

⁵⁾ 2 Kings xiv 5-6, 2 Chron. xxv 3-4 (in a slightly different wording).

⁶⁾ Deut. xxiv 16. For a more detailed discussion of these two cases see S. YEIVIN, "Torah as Legislation in Judah and Israel in the Period of the Kingdom", J. N. Epstein, *Jubilee Volume*, 1950, pp. 58 foll. (Hebrew).

⁷⁾ These dates are taken from the author's forthcoming: *Problems of Biblical Chronology* (still in ms.).

⁸⁾ S. YEIVIN, "The Date of Deuteronomy", *Dinaburg's Jubilee Volume*, 1949, pp. 31 foll. (Hebrew).

a codification of the Law were probably made also in official court circles, and that they did not differ much in their essence from the law embodied in Deuteronomy. Indeed, the author can hazard a suggestion when such a code was made the official law of the kingdom. We hear that Jehoshaphat, who introduced certain administrative and organisational reforms in the kingdom of Judah, was also active as a religious reformer to a certain extent: "And his heart was lifted up in the ways of the Lord; moreover he took away the high places and groves out of Judah" ¹⁾, associating with it a reorganisation of the administration of justice in his kingdom: "And he set judges in the land throughout all the fenced cities of Judah, city by city, and said to the judges, Take heed what you do; for ye judge not for man but for the Lord, who is with you in the judgement. Wherefore now let the fear of the Lord be upon you; take heed and do it: for there is no iniquity with the Lord our God, nor respect of persons, nor taking of gifts. Moreover in Jerusalem did Jehoshaphat set of the Levites and of the priests, and of the chief of the fathers of Israel, for the judgement of the Lord, and for controversies, when they returned to Jerusalem. And he charged them, saying, Thus shall ye do in the fear of the Lord, faithfully, and with a perfect heart. And what cause soever shall come to you of your brethren that dwell in their cities, between blood and blood, between law and commandment, statutes and judgement, ye shall even warn them that they trespass not against the Lord; and Zebadiah the son of Ishmael, the ruler of the house of Judah, for all the king's matters; also the Levites shall be officers before you. Deal courageously, and the Lord shall be with the good ²⁾". This reorganization was based on a "Book of the Law of the Lord": "Also in the third year of his reign he sent to his princes, even to Ben-hail, and to Obadiah and to Zechariah, and to Nathaneel, and to Michaiiah, to teach in the cities of Judah. And with them he sent Levites, even Shemaiah and Nethaniah, and Zebadiah, and Asahel, and Shemiramoth, and Jehonathan, and Adonijah, and Tobijah, and Tob-adonijah, Levites; and with them Elishama and Jehoram, priests. And they taught in Judah, and had the book of the Law of the Lord with them, and went about throughout all the cities of Judah, and taught the people ³⁾". Finding a Deuteronomistic code in force in the days of

¹⁾ 2 Chron. xvii 6.

²⁾ 2 Chron. xix 5-11.

³⁾ 2 Chron. xvii 7-9.

Amaziah one can assume that this was introduced under Jehoshaphat, though already compiled earlier ¹⁾).

Again, since its institution the state could not do without documents and archives, concerned not only with administrative and legal matters, but also with annals and chronicles, which recorded deeds and events not merely as a remembrance for posterity, but for much more practical purposes, to serve as a reference on any future occasions, which required refreshers on what had happened or had been done before. Several passages in the Scriptures testify indeed to the existence of such official records, which were used in the compilation and editing of the O.T. Thus the Bible mentions: the Book of the Chronicles of the Kings of Judah ²⁾ and the Book of the Chronicles of the Kings of Israel ³⁾. Opinions are divided whether these were official records written down and kept by the authorities, or historical compilations based on Government records; however it may have been, their very existence in those times bears testimony to chronographic efforts among the circles of scribes and intellectuals towards the end of the period of the monarchy.

The Temple, too, and the legal administration connected with it, needed scribes and documents, for apart from current administrative work, which had to rely on written records, they also had to possess a code of Law and ritual instructions, as well as lists and tariffs of sacrificial offerings, hymns and prayers, which were to be recited or intoned at fixed ritual ceremonies, just as all such are found in ancient Egypt or various Phoenician colonies ⁴⁾.

Such multifarious and extensive activity in writing necessitated the existence of numerous scribes, who could have only been recruited from scribal schools, as already pointed out. We cannot know at present whether such places of learning were also part of the official services, which tried to take care of future provision for filling their cadres, or whether the Government relied in this respect on the private initiative of learned scribes and educated citizens who took upon themselves to bring up and train apprentices, i.e., future candidates, for the civil and military services. As to the specific

¹⁾ See the article cited in note 6 on page 153.

²⁾ 1 Kings xiv 29 and elsewhere.

³⁾ Ibid., 19 and elsewhere.

⁴⁾ Thus various inscriptions in Egyptian tombs and temples listing the prescribed offerings and quantities on given days; cf. also the Phoenician (Punic) tariffs from Marseilles and Carthage, C. A. COOKE, *A Text-Book of North-Semitic Inscriptions*, pp. 112 foll., 123 foll.

Temple service, it would be reasonable to assume that the training of young candidates was in the hands of the priests and Levites, who would bring the youngsters up from tender age, so that they might eventually take the place of their elders.

All this education and training could not but leave its stamp on much wider circles than just that of trainers and trainees, who were being familiarized with the complications of a scribal career in the service of the state and its Temple. The very existence of such seats of learning for scribes, whether they were official or privately owned and run, must have attracted pupils from among the younger generation of the upper classes of notables and high functionaries, some of whom attended for the sake of acquiring knowledge for its own sake, thus creating a wide enough class of *intelligentsia*, learned in the traditional lore and literature as well as in the religious and ritual precepts and historical material which—on analogy to other countries in the ancient Middle East—must have formed the curriculum of these schools. So that studies with a practical end in view, scholastic practice for scribal efficiency, became for some of the pupils, at least, an end in themselves: interest in the material itself and a desire to acquire complete mastery thereof. Even if such schools themselves did not become thus cultural centres, where these multifaceted literary documents were gathered and “edited”, they created and encouraged circles of enlightened citizens who turned into such centres. It was in these *foci*, undoubtedly, that were compiled and preserved collections like the “Book of Jashar”¹⁾, the “Book of Iddo the Seer”²⁾, the “Story of the Prophet Iddo”³⁾, or their likes, which furnished material to Biblical historiographers.

Such educated circles not only acted as points of attraction, round which collected and crystallized literary traditions, but they must have stimulated in individuals also new creative efforts. For if trainees tried to study and digest at their school, among the traditional material fostered there, some of the ancient Canaanite hymns or epics, or remnants of the Ugaritic lore handed down through generations, hymns glorifying Ba‘al and ‘Anath, or epics extolling the deeds of legendary or traditional heroes, it could not be long before some one would have felt the burning urge to try his hand at compiling similar paeons of glory in honour of his own God, the Lord of the

¹⁾ Josh. x 13.

²⁾ 2 Chron. xii 15.

³⁾ Ibid. xiii 22.

Hosts of Israel, or analogous stories concerning the eponyms of his own nation, tribe or family, in which he used the same similes, poetical and figurative expressions, which he found in his Canaanite prototypes. Only such a hypothesis can adequately explain the close resemblance of several chapters of the Psalter and other early poetical texts of the O.T. to those of the Ugarit literature. This is a subject with which several scholars have recently been concerned, and more especially the late Prof. U. CASSUTO and Prof. H. L. GINSBERG, either in editing or explaining Ugaritic texts, or in especial articles dealing with such biblical comparisons ¹). The same is true with the similarly close resemblance between Psalm civ and the greater 'Aton-hymn from el-'Amârnah, or the very numerous parallels between the biblical Wisdom-Literature and that of Egypt and Mesopotamia ²).

It was also doubtless in these circles that there were first collected and compiled the cycles of folk-tales concerning the deeds and words of revered seers or prophets, some of which were included in the Scriptures, such as the stories of Elijah and his disciple Elisha, while others are only hinted at there, such as the "Words of Nathan the Prophet" or the "Vision of Iddo the Seer" ³), etc.

However, these circles are to be credited not only with, so to speak, "receptive" activity, but also with "initiatory" or "creative" activity. They were undoubtedly responsible, too, for those practical impulses which ripened from time to time into reformatory movements, ascribed to various kings of Judah. The Bible tells us of several religious reforms, and at least one attempt to introduce a social reform under king Zedekiah.

It is a noteworthy fact, that at each of these reforms we meet with prophets, some of whom are only mentioned by name, with or without the gist of their pronouncements on this given occasion, and others whose speeches and visions have been collected into separate books. It is, therefore, difficult to deny the direct influence of such prophets on the kings traditionally associated with such reformatory movements, an influence largely based on the personal prestige of such prophets among wide circles of the population.

Who were these prophets, and what is the origin of this institution

¹) To mention but some recent examples M. D. U. CASSUTO, *The Goddess Anat*, Jerusalem, 1951, ch. II and bibliography quoted there (Hebrew); H. L. GINSBERG, "The Bible and Ugaritic Texts", *BA*, VIII² (1945), pp. 49 foll.

²) See, e.g., BREASTED, *HE*², pp. 371 foll.; J. A. WILSON, in *Ancient Near Eastern Texts*, ed. J. B. PRITCHARD, Princeton, 1950, pp. 369 foll., 405 foll.

³) 2 Chron. ix 29.

of "Prophecy"? We first hear of a "company of prophets" in the story relating how Saul came to be anointed by Samuel and what happened thereafter¹⁾. This narrative mentions the company of prophets as a regular and well known institution, which needs no special explanation or justification. The same period knows also "the seer", who is "the man of God" or "the prophet": for *he that is now called a Prophet was beforetime called a Seer*"²⁾.

This is not the place to enquire into the essential or chronological difference between "Seer" (רואה), "Visionary" (חזוה) and "Prophet" (נביא); suffice it to note that each one of them was considered a "man of God" or a "spiritual man" (איש הרוח).

Now in the Wen-Amon papyrus (the beginning of the XIth cent. B.C.E.) Wen-Amon, the Egyptian envoy, tells us of his visit to Gebal (Byblos):

"I came to the harbour of Byblos . . . (I hid therein) Amūn of the Road and placed his possessions in it The prince of Byblos sent unto me and said: 'Get thee out of my harbour'. And I sent unto him answering: 'If men sail, let them take me away to Egypt' I passed nineteen days in his harbour and every day he continued sending to me, saying: 'Get thee out of my harbour'. Now when he was making offering to his gods, the god seized one of his noble youths and made him frenzied and he said: 'Bring the god hither! Bring the messenger, that hath him. It is Amun that sent him, it is he that caused him to come' And when the morning was come he sent and had me brought up, while the god rested in the in which he was, on the shore of the sea. I found him sitting in his upper chamber, with his back leaning against a window while the waves of the great Syrian sea beat upon the back of the wall I said unto him: 'But behold, thou hast caused this great god to spend twenty-nine days, after that he had landed in thy harbour, and thou knewest well that he was here' "³⁾.

Here we have evidence that already in the XIth cent. B.C.E. there were attached to Phoenician shrines and princely chapels "frenzied" youths, who were "prophesying" in a state of religious ecstasy, which either came upon them unbidden, or was artificially induced by various means, and their pronouncements while in such state were considered oracular. It is to be surmised, therefore, that when the Israelite tribes settled in Palestine they too raised up such prophets and "sons of prophets" (בני נביאים) from their midst, according to the deeds of those among whom they settled.

¹⁾ 1 Sam. x 5, 10-12. Though Deborah is already styled a prophetess (Jud. iv 4).

²⁾ 1 Sam. ix 9.

³⁾ ERMAN-BLACKMAN, *The Literature of the Ancient Egyptians*, pp. 177 foll.

These prophets may have been wandering in companies from place to place, offering their services to such as needed them; or they may have been attached to centres of worship, for the above mentioned company of prophets (in the story of Saul) was descending from the High Place at Gibeah of the Lord ¹⁾, i.e. the Gibeah which was a place of worship (and incidentally also the residence of the Philistine governors or garrison—²⁾ *נציבי*). Similar prophets are to be found later in the court of King David. Thus, we hear of Gad the Visionary, who allied himself to David in the days when the latter was a wandering outlaw in the Judaeian desert, ever before he raised himself to kingship ³⁾. To Gad, together with Samuel the Seer and Nathan the Prophet, the Chronicler ascribes a History of David ⁴⁾. We also hear of Nathan the Prophet ⁵⁾, to whom the Chronicler attributes a History of Solomon ⁶⁾. Then, again, prophets are mentioned frequently in the Scriptures in connection with the courts of various kings of Judah and Israel, and the way they are mentioned shows quite clearly that this was a regular and common institution ⁷⁾. It may also be assumed that all those prophets, who are traditionally berated as "false prophets" ⁸⁾, were such official court or Temple prophets, opposed to policies advocated or supported by the prophets considered true prophets of God in the O.T. tradition.

Evidence supporting the Canaanite origin of the institution of prophecy is supported also by the fact that of all O.T. legal codes the *prophet* is mentioned only in Deuteronomy ⁹⁾. Earlier codes of the Law do not know prophets, or at least do not accord them any recognised status.

However, while recognising the foreign origin of the institution of prophecy, one also perceives quite clearly the greatness and originality of the Israelite prophets.

¹⁾ RV: hill of God. See B. MAISLER, "Topographical Studies, III", *BJPES*, X (1943), pp. 73 foll. (Hebrew).

²⁾ 1 Sam. x 5.

³⁾ 1 Sam. xii 5, 2 Sam. xiv 11; in these two passages he is described as Gad the Prophet; 1 Chron. xxix 29.

⁴⁾ 1 Chron. xxix 29.

⁵⁾ 2 Sam. xii 1-15, 1 Kings i 11-35.

⁶⁾ 2 Chron. ix 29.

⁷⁾ 1 Kings xxii 6 foll., and more especially verses 22-23: "and I will be a lying spirit in the mouth of *all* his *prophets* ... in the mouth of *all* these thy *prophets*"; 2 Kings xix 2; *ibid.* xxii 13-14.

⁸⁾ Following Jer. xxiii 14; cf. also *ibid.* xxvi 7 ss.; xxvii 1 ss.

⁹⁾ The law concerning prophets in Deut. xviii 15-22; and see above, pp. 153—155, about its date.

Reading the above-cited passage from the Egyptian document of Wen-Amon, we have the impression of an underhand collusion between cheats of the same profession, who help each other in their tricks. And in that case, we cannot suspect Wen-Amon of giving a biased or in any way distorted version of what has actually happened, since the narrated event was in his favour. On the other hand in reading the prophetic passages in the O.T. there rise before us the figures of persons standing high above their contemporaries, in whom the word of the Lord burns with a fierce fire, which they themselves cannot possibly quench. Even the reported sayings of the so-called "false prophets" glow with a spiritual ecstasy, which is achieved only by such as are completely and confidently sure of the irrevocable truth of their inspired message. For thus spake "Hananiah the son of Azur the prophet, which *was* of Gibeon . . . : 'Thus speaketh the Lord of hosts, the God of Israel, saying, I have broken the yoke of the king of Babylon. Within two full years will I bring again into this place all the vessels of the Lord's house, that Nebuchadnezzar king of Babylon took away from this place, and carried them to Babylon; and I will bring again to this place Jeconiah the son of Jehoiakim king of Judah, with all the captives of Judah, that went into Babylon', saith the Lord, 'for I will break the yoke of the king of Babylon' " ¹⁾).

The Israelite adopted the Canaanite receptacle, the institution of prophecy, but he filled it with original Israelite contents. He preserved the independence of the prophet as a man, his individualism, and his right to speak the truth as he recognized it, even when it was bitter as gall to his audience. He raised Israelite prophecy to such moral heights as to make it into the guardian of the nation's conscience and standard of moral conduct.

Nathan's short and dramatic exclamation: "Thou *art* the man" ²⁾, Elijah's roar: "Hast thou killed, and also taken possession?" ³⁾, an imprecation which made king Ahab quiver ⁴⁾, Jeremiah's orations against king Jehoiakim ⁵⁾, are all marked by the independant attitude of the prophet, who undauntedly stands guard over personal and

¹⁾ Jer. xxviii 1-4. For Jeconiah's status as the legal and rightful king of Judah even in exile see now A. MALAMAT, "The Last Wars of the Kingdom of Judah", *JNES*, IX (1950), p. 224.

²⁾ 2 Sam. xii 7.

³⁾ 1 Kings xxi 19.

⁴⁾ *Ibid.*, 27-29.

⁵⁾ Jer. xxii 13-19.

social justice. With all the reverence, and even personal devotion, which he commands both in ruling circles and among the masses, as the bearer of God's message, he knowingly and deliberately endangers his life by taking up such independent attitude. In danger of life stood not only Elijah ¹⁾, Micaiah, the son of Imlah ²⁾, and Amos ³⁾, in Israel, but also Urijah the son of Shemaiah ⁴⁾, who was condemned and executed in punishment for his prophecies, and even Jeremiah ⁵⁾, in Judah. And yet the Scriptures point quite clearly to one principle, which took root in Judah, and especially in Jerusalem, the principle of Free Speech. The Scriptures are not the sole testimony in this case. The Lachish Letters reflect the same state of affairs. The sixth letter is read by TORCZYNER as follows: "... Lo, the words of the [prophet] are not good to weaken the hands. [to loos]en the hands, of the l[and and] the town . . ." ⁶⁾. Here, too, we hear of some prophet, who speaks out as he thinks fit, who makes pronouncements which weaken the resistance of the nation in its desperate struggle for political independence.

Evidently, the Law and the spiritual climate that created and nursed it, could not always preserve the life and inviolability of a given person against the cruelty of a despotic ruler, as happened to Urijah the Prophet of Qiryat-Ye'arim, or from the violence of an undisciplined and excited mob, as happened to Jeremiah. Still, these, the Law and the spiritual climate which produced it, were the guarantee of Freedom of Speech; this in its turn was the yeast that kept up a perpetual moral fermentation and literary activity which encompassed as their final result the sublime biblical legacy of Israel. Only where the individual is free to express whatever he happens to be wishing to say, can intellectual life be pulsing without restraint, and the cultural *milieu* be bearing such fruit as ripened in the Scriptures. Only the nation, among whom a tradition of individual freedom had been maintained since its very beginnings, could produce this startling phenomenon of free Prophecy with its lofty social and moral uplift; while the prophet fighting for justice, chiding, rebuking and castigating, nurtured and encouraged these high spiritual standards

¹⁾ 1 Kings xxx.

²⁾ See above, pp. 152—153.

³⁾ Am. vii 10 ss.

⁴⁾ Jer. xxvi.

⁵⁾ Ibid. xxxvii 12 ss.

⁶⁾ VIth letter, ll. 5-7; See H. TORCZYNER, *The Lachish Letters*, 1938, pp. 113 foll., and more fully idem, *The Lachish Ostraca*, 1940, pp. 54 foll., 172 (Hebrew).

amongst his people. Here was a true mutual influence, which makes it very difficult to discern who was the cause and who the result of this state of things.

We can now consider the biblical traditions concerning the various religious reforms mentioned in the Scriptures. The first reform we hear about was that of Asa. The Chronicles record that "he took away the altars of the strange *gods*, and the high places, and brake down the *maṣṣebot* ¹⁾, and cut down the *'asherim* ²⁾, . . . also he took away out of all the cities of Judah the high places and the *hammanim*" ³⁾. Then, again, "he put away the *shiqquṣim* ⁴⁾ out of all the land of Judah and Benjamin, and out of the cities which he had taken from mount Ephraim, and renewed the altar of the Lord—on that day ⁵⁾ . . . and they entered into a covenant to seek the Lord God of their fathers . . . and they swore unto the Lord with a loud voice and with shouting (*תרועה*) and with trumpets, and with cornets . . . and also Maachah the mother of Asa the king, he removed her from being *Gebirāh* ⁶⁾ because she had made a *mifṣeṣeth* ⁷⁾ to an *'asherah* ⁸⁾; and Asa cut down her idol, and ground (it) to powder ⁹⁾, and burnt *it* at the brook of Kidron" ¹⁰⁾. The Book of Kings, too, says about him that: . . . "he took away the *qedeshim* ¹¹⁾ out of the land, and removed all the *gillulim* ¹²⁾ that his fathers had made. And also Maachah his mother, even her he removed from being *Gebirāh* ¹³⁾, because she had made a *mifṣeṣeth* ¹⁴⁾ to an *'asherah* ¹⁵⁾ . . . but the high places were not removed; nevertheless Asa's heart was perfect with the Lord all his days" ¹⁶⁾.

It seems to the author that these passages show quite clearly that war is waged here chiefly on foreign official cults, which enjoy the

¹⁾ RV: images.

²⁾ RV: groves.

³⁾ RV: images; 2 Chron. xiv 2-5.

⁴⁾ RV: abominable idols.

⁵⁾ RV: the same time.

⁶⁾ RV: queen; actually: the first lady of the kingdom.

⁷⁾ RV: an idol.

⁸⁾ RV: in a grove.

⁹⁾ RV: stamped *it*.

¹⁰⁾ 2 Chron. xv 8-16.

¹¹⁾ RV: sodomites; actually: those on whom sodomy is committed.

¹²⁾ RV: idols.

¹³⁾ See above, note 6.

¹⁴⁾ See above, note 7.

¹⁵⁾ RV: in a grove.

¹⁶⁾ 1 Kings xv 11-14.

patronage and active support of the Gebirāh, the Queen-Mother. This Maachah was the daughter of Absalom, whose mother, also called Maachah, was a Geshurite ¹⁾. Her husband Rehoboam was the son of Naamah the Ammonite, who had most probably been a descendant of the royal house of Ammon ²⁾. About Salomon it is specifically stated: "For it came to pass when Solomon was old, that his wives turned away his heart For Solomon went after Ashtoreth the goddess of the Zidonians, and after Milkom the abomination of the Ammonites Then did Solomon build an high place for Chemosh, the abomination of Moab, in the hill that overlooks ³⁾ Jerusalem, and for Molech, the abomination of the children of Ammon. And likewise did he for all his strange wives, which burned incense and sacrificed unto their gods" ⁴⁾. It follows, therefore, that it was the rather lax religious tolerance of the early kings of Judah and Israel, which gave foreign cults a foothold in their realms. The sons of foreign princesses, whose early bringing up was undoubtedly entrusted mainly to their mothers, were influenced, whether knowingly or unwittingly, by these foreign cults. They were probably supported by some circles of courtiers, among whom also there were, as shown above, many "proselytes", who have only recently joined the Israelite society under the protective wings of the Lord of Hosts. These circles must have been the ones who were easily lead astray after foreign cults. The mass of the people adhered mostly to the faith of their fathers, and if they kept up the worship at high places and possibly also some external symbols connected with such worship, these were "the ways of the Amorites" ⁵⁾ which were transplanted without particular assimilatory intentions into the ritual of the God of Israel. It seems probable that Asa was not Abijah=Abijam's son, but his half-brother. His mother was not Maachah the daughter of Absalom, but an Israelite of the tribe of Benjamin ⁶⁾. If so, he was not exposed in his early childhood to foreign influences, but was most probably brought up in those

¹⁾ The daughter of Talmi king of Geshur; 2 Sam. iii 3.

²⁾ For a detailed discussion of this question see the author's forthcoming: *Problems of Biblical Chronology*.

³⁾ RV: is before.

⁴⁾ 1 Kings xi 4-8.

⁵⁾ Cf. Tractate *Semahot* VIII.

⁶⁾ Michaiah the daughter of Uriel from Gibeah, 2 Chron. xiii 2; see S. YEIVIN, "Abijam, Asa and Maachah the Daughter of Abishalom", *BJPES*, X (1943), pp. 116 foll. (Hebrew).

circles of scribes and *intelligentsia* described above. It is most natural, therefore, that once Asa came of age, he initiated a program of religious reforms. These reforms were mainly aimed at uprooting the foreign cults propagated in court circles, while the campaign against high-places, if already started then ¹⁾, was more of a campaign for the *centralisation* of worship in Jerusalem, as against the chief high-places that existed before the erection of the Temple, a policy initiated already by David and Solomon ²⁾.

The partial reforms in the reign of Jehosaphat, too, were nothing more than part and parcel of the recurrent struggle against the worship of the God of Israel in the old established high-places, i.e., of the sustained and continuous effort to establish the royal-religious code of Law, an integral and inseparable part of which was the dogma of the unique place assigned to Jerusalem and its Temple. It should also be remembered that this reform was connected with the introduction of a code of Law ³⁾.

A later reform was undertaken by king Jehoash, this time connected with a political revolution, when queen Athaliah was overthrown, and the Davidic dynasty returned to the throne with the assistance of the priests, the army and the "people of the land" ⁴⁾.

The next reform was that of Hezekiah ⁵⁾. It is true that our sources, and there is no reason to doubt their authenticity, all report Hezekiah as the moving spirit of this reform. However, the priests and the people of the land took active part in it ⁶⁾; while Hezekiah's attitude to Isaiah proves the latter's strong influence on the former. One can say almost with certainty that Isaiah and his circle inspired the young king and encouraged his activities in this field.

The last reform in the O.T. was that of king Josiah ⁷⁾. In Chronicles the reform is described in three stages. In the eighth year of his reign Josiah, who was sixteen years of age at the time, "began to seek after the God of David his father" ⁸⁾; in the twelfth year of his reign "he began to purge Judah and Jerusalem from the high

¹⁾ Cf. the contradictory information of Kings and Chronicles, quoted above.

²⁾ S. YEIVIN, "The Date of Deuteronomy", *B.Z. Dinaburg's Jubilee Volume*, 1950, pp. 36 foll.

³⁾ See above, pp. 154-155.

⁴⁾ 2 Kings xi 4-20, 2 Chron. xxiii.

⁵⁾ 2 Kings xviii 4-6, 2 Chron. xxix-xxxi.

⁶⁾ 2 Chron. xxix 15, xxx 13-14.

⁷⁾ 2 Kings xxii 3-23, 25, 2 Chron. xxxiv 3-xxxv 18.

⁸⁾ 2 Chron. xxxiv 3.

places, and the *'asherim* ¹⁾, and the *pesilim* ²⁾, and the *mašsekoth* ³⁾; while the eighteenth year of his reign was marked by the purge of the land (again?!) and the Temple, when the book of the Law of the Lord was found in the House of God ⁴⁾. Here, again, we find the priests and Hulda the Prophetess playing a leading part in the third stage of the reformation ⁵⁾.

A social reform is briefly mentioned under king Zedekiah ⁶⁾, in which the "people of the land" are assigned a prominent part ⁷⁾.

If we survey all these reforms, we shall find a common factor in all. Almost each one of them, with the exception of Jehoshaphat's reform, took place after a specifically mentioned turning away of the king or the court circles from the worship of the God of Israel. The reform of Asa has already been discussed above. Jehoash's reform was a reaction against Athalia's attempt to retain the kingship and to introduce at the same time the cult of the Tyrian Baal into Judah, following in the steps of her mother Jezebel in Israel. Here, too, those who followed her lead were certain circles of the court, while the priesthood and the people of the land clung to their traditional faith, as shown by subsequent events ⁸⁾.

Hezekiah's reform came as a reaction to Ahaz's deflection, when he introduced into Judah Aramean and Assyrian cults ⁹⁾. Hezekiah, who was apparently brought up in the spirit of priestly and scribal circles (see above) re-establishes the worship of the Lord with the assistance of the priests and the people of the land, and while at it he goes farther than all his predecessors in destroying the high places and breaking to pieces the brazen serpent ¹⁰⁾.

Josiah's reform, too, is a reaction to the foreign practices of Menasseh, who introduced into Judah cults of his Assyrian overlord ¹¹⁾, and of Amon, who continued in the steps of his father ¹²⁾. The reawakened attempts to gain political independence (perhaps

¹⁾ RV: groves.

²⁾ RV: carved images.

³⁾ RV: molten images; *ibid.*, *ibid.*

⁴⁾ 2 Chron. xxxiv 8-15.

⁵⁾ *Ibid.*, verses 20 ss.

⁶⁾ Jer. xxxiv 8 ss.

⁷⁾ *Ibid.*, verse 8.

⁸⁾ 2 Kings xi 4 ss., 2 Chron. xxiii.

⁹⁾ 2 Kings xvi 10 ss.; 2 Chron. xxviii 2-4, 23-25.

¹⁰⁾ 2 Kings xviii 4.

¹¹⁾ 2 Kings xxi 3-9, 2 Chron. xxiii 3-9.

¹²⁾ 2 Kings xxi 20-21, 2 Chron. xxiii 22-23.

already toward the end of Manasseh's reign), which must have been based on the support of the wider masses of his people, brought about also Josiah's reform.

Jeremiah does not reveal to us the detailed causes and circumstances of the social reform under king Zedekiah, but his fiery denunciation of its thwarting suggests that this reform, too, was carried out by the educated and scribal classes under the direct influence of prophetic circles.

A survey of the events discussed above leads one to the conclusion that "the people of the land", the main body of the inhabitants of Judah, steadfastly adhered to ancestral traditions in matters of religious worship as well as those concerning law and social order; they jealously guarded the independent spirit of their individualism, combining it with devoted loyalism to their Davidic dynasty. If this strict adherence to their traditional religion has sometimes assumed a colouring of customs adopted from their predecessors in the land, it was only an adaptation of certain "ways of the Amorites", a phenomenon which could hardly be avoided. The *élite* of the people fought against it, and tried to preserve what looked to them as the pure manners of their ancestors, until even such foreign incrustation was purged of its original strangeness, so that Rabbinical circles in later days, after the destruction of the Second Temple, could pronounce whatever survived of them, as permissible ¹). Thus we note again what has already been pointed out above, the natural immunity of the main body of the nation and their stubborn insistence on individual independence, which allowed them to retain a large amount of influence in state affairs ²). Such immunity also helped to maintain high moral and legal standards. They made possible the phenomenon of prophecy, which in its turn served as a moral thermometer for the body politic, raising the level of culture to higher and higher heights. The people made prophecy possible, while prophecy kept the conscience of king and people alive. This mutual influence created and nurtured the spiritual heritage of Israel, and enabled the nation to collect and preserve it during the Babylonian exile, so as to bring it to renewed fruition in the Judaism of the Second Temple and later days.

¹) Tractate *Semahot* VIII.

²) Cf., e.g. 2 Kings xi 14, 2 Chron. xxiii 13, 2 Kings xiv 21, 2 Chron. xxvi 1, 2 Kings xxi 24, 2 Chron. xxxiii 25, 2 Kings xxiii 30, 2 Chron. xxxvi 1.

A FOLIO FROM SOME UNPUBLISHED PIYYUTIM ¹⁾
OF THE CAIRO GENIZAH

BY

M. WALLENSTEIN

University of Manchester

ט

חַמְלַתְּ כִּי אֲמַלְתִּים וְאֶזְכֹּר בְּרִית עֲבָדֶי
טוֹרָתִים וְאֶזְכֹּר צִלְגָם אַחֲשֵׁם לְבָדִי
וְעֲשִׂיתִם לִגְוִי אֶחָד וְהָיָה לְאַחֲדִים בְּיָדִי
וְהָיָה יְדִבְרוּ וְבִלְיָהוּ מִמֶּסֶרֶת עַל שְׂדֵמוֹתָם
כִּי חֲנֹבֶל עוֹלָם שׁוֹאֲכִים וְנִגְזָה עֲלֵהֶם וְרַמְתָּם
לְהֵם אֶטֶר מִקְדָּמָתָם וְאֶפִּיגְתָּם רִדְנָתָם
וְקִבַּעְתָּ אֹתָם מִסִּבֵּי וְהִבְאֵת אֹתָם אֶל
אֲרָמְתָם וְעֲשִׂיתָ מוֹפֵת פֶּלֶא אֶרֶץ בּוֹעֵם
לְעַעֲיָה נִצְטַבְרוּ לְהִדְקֵי הַחֲשִׁיךְ לְחֵדֶשׁ
לְשִׁבְרֵי וְלִמְעוֹד סָרְבַת נֹסֶי כִּי אֲבִלִיג וּשְׁנֹטִי
סֵעוֹר אֶסְעוֹר וְלֹא יִחְצוּ עוֹד לִשְׁתֵּי מַמְלָכוֹת
עוֹד וְעַבְדִּי עֵדֶךָ אֶעֱדֶךָ נִרְוֶה בְּלֹא אֲרָקִים
וּפִי יִהְיֶה כֹּסֵט וְכֹבֵב וְלֹא אֶחָד אֶרְעֵשׂ מִכִּי
מִכֶּסֶם אֹתָם עֲבָאִי אֲלִבֵּישׁ רִקְמָה מִשְׁפָּטִי
כִּי יִדְרֹשׁוּ אֹתָם וְדָקְתִי יִשְׁמְרוּ וְעֲשׂוּ
אֹתָם וְהָיָה מִקְוֶה לְעַד עוֹד בְּלִי

¹⁾ Singular, *piyyut*, a word of Greek origin (παιγιον).

RECONSTRUCTION

חמלתים כי האמלתים ואזכור ברית עבדי
טֹרְפָתִים ואין מציל גם אחבשם לבדי
ועשיתים לגוי אחד והיו לאחדים בידי

ידברו ובל ירהו ממסיכי רעל שדמותם ודבר
כי חובל עול שואפים ונבזה צלמם ודמותם
להם איטיב מקדמתם ואפיג תנום רדמתם
וקבצתי אתם מסביב והבאתי אתם אל אדמתם

ממופתי פלאי ארץ בועם לצעוד ועשיתי
נצבת ברזל להדק להחשיל חרש לשבר ולמעוד
סרכת נסיכי אבליג ושבטי סעוד אסעוד
ולא יחצו עוד לשתי ממלכות עוד

ערך אערך גרו בכל ארקים ופיאותם ועבדי
פוט וכוב וכל לאום ארעיש מכסאותם
צבאיי אלביש רקמה משפטי כי ידרשו נאותם
וחקתי ישמרו ועשו אותם

קים מקרים לעד עוד בלי וכרתי

The above is the first folio from a MS. of the Bodleian Library, Oxford 2716/6 (MS. Heb. c. 34). It forms a part of 14 folios which contain piyyuṭim composed by Shemu'el Hashelīshī b. Hōsha'nā, a prolific and original payyetaṇ¹⁾, about whose existence scholars were unaware until about 32 years ago. The Cairo Genizah, however, brought him forth from obscurity. As far as is known, MANN²⁾ was the first to give important historical data, gleaned from a vast number of Genizah fragments, concerning the author and his contemporaries. We know now, amongst other things, that he lived in Palestine in the 10th and in the beginning of the 11th centuries and served there on the Sanhedrin of Jerusalem, rising little by little from the rank of *Hābhēr* (ordinary member) to that of the 3rd in rank after the *Gā'ôn* (hence his name *Hashelīshī*). He also seems to have presided over the *Bêth Dīn* in Damascus in the beginning of the 11th century. It is further known that on his arrival in Fustāṭ (old Cairo) at the time of the death of his close friend, the famous Rabbi

¹⁾ A composer of piyyuṭim.

²⁾ JACOB MANN, *The Jews in Egypt and in Palestine under the Fāṭimid Caliphs*, Oxford, 1920, vol. I, pp. 27 ff., 141, 170; II, 23 ff., 31, 201.

Shemaryāh b. 'Elhānān (1011), severe riots, which lasted three days, broke out against the Jews in the course of which Shemu'el was injured and imprisoned. After al-Hakim had put an end to the riots Shemu'el, to commemorate them, composed various liturgical pieces which were recited by the Jewish community in Egypt for many years. Apart from these Shemu'el is known to have composed a number of other liturgical compositions which gained currency and fame among various Jewish communities. These are embodied in hundreds of Genizah fragments only by far the smaller part of which has been published¹). A great portion of these fragments is made up of a cycle of *Yôẓērôth* (plural of *yôẓēr*) for all the Sabbaths of the year.

Now, in explaining the term *yôẓēr*, one has to distinguish between *yôẓēr* in its wider sense, which stands for a full series of piyyuṭim intended to be interwoven in the *Birchôth Qerî'ath Shem'a*, and *yôẓēr* in its narrower sense, which in its turn is used as a term for one of the pieces of the series. The title *yôẓēr* is borrowed from *yôẓēr 'ôr*, a phrase drawn from Is. xlv 7 and embodied in the morning-prayer recited before *Qerî'ath Shem'a*.

The external appearance of the *yôẓēr* (in its wider sense) varies according to the individual taste of its author. Its length, however, while no doubt due to a large extent to the special predilection of the author, seems also to be guided by the length and importance of the Weekly Portion (*Pārāshāh*, or *Sêdhêr*, in Hebrew) and its assigned *Haftārāh*²) and perhaps also by the congregation for which it was composed. Thus, we have the simple *yôẓēr* which comprises a relatively small number of piyyuṭim and the complicated one, comprising a larger number.

The *Yôẓēr* embodied in our MS. is of the larger type. It contains 8 pieces each having its characteristic features and its special title.

¹) These are: (1) *Seridhim mēba-Genizāh*, published with some serious shortcomings by M. Z. WEISS in *Hazôphêh le-Hochmath Isrā'el*, vol. II, pp. 154-202, Budapest, 1929; (2) *Liturgies of R. Samuel "The Third"* by J. DAVIDSON in *Genizah Studies*, vol. III, pp. 111-115 and 162-163, New-York, 1928; (3) *Piyyuṭim le-Zêcher Me'orā'ôth Shônim* in *Studies of the Research Institute for Hebrew Poetry*, vol. II, pp. 163-175, Berlin, 1936 by M. ZULAY. For a fuller list of publications, see *Bên Kothlê ba-Māchôn le-Hêger ba-Shtrāh ba-Ibbrîth* by M. ZULAY in *'Alê 'Ayin*, p. 123 (as a note referring to p. 100 in the body of the article), Jerusalem, 1948-1952.

²) Lit., "conclusion". This is the portion of the Prophets read immediately after the reading of the Torah in the morning service of Sabbaths etc.

The latter is derived from a prominent word or phrase found in the prayer in which it was intended to be interwoven. The particular folio with which we deal is part of a piece called *Zûlath*, (the 4th in the series of the 8 pieces). It is based on the *Haftārāh* of *Wayyig gash*¹⁾, which is Ez. xxxvii 15 to the end of the chapter. Here passages are selected to serve as frame-works into which the respective lines of the composition are fitted. This folio, as will readily be seen from the Reconstruction, runs to a pattern of an alphabetical acrostic of which we have here the letters *hêth*—*qôph*. Each verse is made up of 4 rhyming lines²⁾, the initial word of the first line of which is drawn from an appropriate passage of the *Haftārāh*, while the whole of its 4th line embodies the concluding part of this same *Haftārāh*-passage. Thus, for instance, the second verse begins with *wedhabber* (l. 4, w. I)³⁾, which is the initial word of Ez. xxxvii 21, and ends with *weqibbaṣṭî 'ôthām* etc. (ll. 7-8), which is the concluding passage of the same Ez. xxxvii 21. Further, the initial word of its following verse, *we'a-šîthî*, (l. 8, w. 2) is the initial word of Ez. xxxvii 22, while its concluding line (ll. 11-12) is the concluding passage of the same Ez. xxxvii 22, and so on.

Here is the place to mention, that the Biblical passage which comes as a concluding line to the first verse (l. 3) deviates from that of the Masoretic Text in two essential words⁴⁾.

So much for the structure of the piece. As to other features, one has to point out that the material embodied in the folio, small as it is, exhibits a number of the many characteristics peculiar to the piyyuṭim in general as shown, for instance, in those of E. b. Qalîr and of Sa'adhyāh Gā'ôn⁵⁾. To mention only a few: a. The emblematical use of words and phrases; b. the use of *hapax legomena*; c. the taking of part of a thing or one of its qualities as the whole of the thing; d. the turning, by apocopation, of feminine nouns into masculine ones; e. the not infrequent use of Aramaic words (usually

¹⁾ The customary title of the Weekly Portion of the Torah at the beginning of the second week of *Têbbêth* (say, about the third week in December).

²⁾ The exceptions, the first and the last verses of this folio, are, of course, only fragments of complete four-lined verses.

³⁾ When words and lines are thus indicated the reference is to the folio.

⁴⁾ See my article "The Piyyuṭ with Special Reference to the Study of the O.T." in the *Bulletin of the Rylands Library*, pp. 469-476, Manchester, March, 1952. See also note 7, p. 172, below.

⁵⁾ See M. ZULAY's instructive article "Ha-'Ascôlāh ha-Payyeṭānith shel Rabh Sa'adhyāh Gā'ôn" in *'Ôrlôghîn*, pp. 151-152, Tel-Aviv, 1952.

In conclusion it is perhaps not out of place to make mention here of the Judean Scrolls about which controversy is now raging amongst Hebrew scholars. It should, to my mind, be quite clear now, after examining the above specimen-piyyuṭ, which is a fairly good representative of the piyyuṭim in general and which comprises a good number of their salient peculiarities, that the hymns of the Judean Scrolls of the 'Ain Fashkha cave have nothing in common with the hundred and one linguistic and structural characteristic features of the piyyuṭim. Their contents, which differ entirely from those of the piyyuṭim, may also fortify this view.

The following is the translation of the piyyuṭ contained in the folio:

I will spare them ¹⁾, after having ²⁾ enfeebled them ³⁾, for I remember the covenant of my servant ⁴⁾.

I have torn them to pieces and there is none to deliver. Yea ⁵⁾, I will bind up their wounds myself

And make them one nation and they shall become united ⁶⁾ in my hand ⁷⁾.

And they will surely speak ⁸⁾ and not be afraid ⁹⁾ of those who pour ¹⁰⁾ confusion (on) ¹¹⁾ their fields,

Because the yoke of the oppressors ¹²⁾ has been destroyed and their image and likeness despised ¹³⁾.

¹⁾ *Ḥamaltīm* (= *ḥamaltī 'ôṭbām*), instead of *ḥamaltī 'alēbem*, for the sake of the assonance with *be'emaltīm*. Cf., however, Lam. ii 2, where according to the *kethibb* the word *ḥamal* may be drawn to its following *'eth kōl ne'ôṭh Ya'aqobh*.

²⁾ For a similar meaning of *kēl*, cf. Gen. vi 7.

³⁾ *'ml*, "enfeeble", "cut off". For this meaning, cf. Ez. xvi 30. The author has formed a hiphil, which is found neither in the O.T. nor in the Talmudical literature.

⁴⁾ An emblematical term for Abraham. See Gen. xxvi 24 as well as Lev. xxvi 42.

⁵⁾ For a similar meaning of *gam*, cf. 2 Sam. xix 31.

⁶⁾ Note the strange vowels here. The horizontal stroke above the *dāleth*, as those above many of the *BeGHaDH KePHaTH* letters, indicates *rāphē*.

⁷⁾ Note the deviation from the passage of Ez. xxxvii 19, whence this passage is drawn, and cf. Ez. xxxvii 17 and 22. It would appear that the author, apparently relying upon his memory, confused these three passages. Cf. also 1 Ch. xvii 21.

⁸⁾ Cf., perhaps, Ps. cxxvii 5, where the reference is to the stand for one's life made against the enemy in the gate.

⁹⁾ Note the use of the *hapax legomenon* (Is. xlv 8).

¹⁰⁾ *Massich*, hiphil of *nscb*, "pour", strangely applied here to confusion and reeling.

¹¹⁾ The preposition *'l* has to be supplied after *ra'al*, having apparently fallen out by haplography.

¹²⁾ *Shō'aphīm* is used here in the sense of oppressors. Cf., perhaps, Am. viii 4.

¹³⁾ For the last line, cf. Is. x 27 and Ps. xxiii 20. It is possible that the reference is to harsh treatment meted out to the Jews by the Arab rulers at that time.

I will (now) do more good to them than in the past ¹⁾, and dissipate the slumber ²⁾ of their deep sleep ³⁾,

And gather them from round about and bring them to their land ⁴⁾.

And I will work the wonders of my signs on the earth ⁵⁾, wrath in my steps ⁶⁾.

The iron is grasped ⁷⁾ to grind and to shatter ⁸⁾ the earth ⁹⁾, breaking and shaking (it) ¹⁰⁾.

I will strengthen ¹¹⁾ the principedom ¹²⁾ of my princes and surely support my tribes,

So that they shall not at any time be divided into two kingdoms any more ¹³⁾.

¹⁾ See Targ. to Job xlii 12.

²⁾ A masc. noun formed from the fem. *tenúmāh*. This formation is peculiar to the payyētanī literature. See, for instance, DAVIDSON, *Genizah Studies*, vol. III, p. 233, l. 3, where we have *za'aq be-na'aq teni*, instead of *ze'aqāh be-ne'aqāh teni*. See also ZUNZ, *Synagogale Poesie*, p. 420. Cf., however, Hos. xiii 2, where we have *kithebbhūnām*, ("according to their understanding"), instead of *kithebbhūnāthām*.

³⁾ *Ridhmāthām*, instead of *tardenāthām*. For similar payyētanī formations, see ZUNZ, *Synagogale Poesie*, pp. 389, 434.

⁴⁾ Ez. xxxvii 21.

⁵⁾ For this translation, cf. Joel iii 3.

⁶⁾ Gerundial use of the infinitive. See S. R. DRIVER, *Hebrew Tenses*, third ed., paragraph 205.

⁷⁾ Niphal of *ḡbbth* which in New Hebrew means "bind", "grasp". The horizontal stroke above the *bhēth* denotes *rāphē*, although according to the Massoretic pointing *dāghesh lene* is required here.

⁸⁾ We have here a newly coined hiphil of *ḥshl*, "break down", "shatter", a *bapax legomenon*. Cf. Dt. xxv 18.

⁹⁾ *Heres*, "clay", "earthware", used here in the sense of "earth", earthware having something in common with earth. (Cf. Is. xiv 9). This strange way of taking part of a thing or one of its qualities as the whole of the thing is a peculiarity common to a number of payyētanīm. Cf., for instance, *Siddūr Rabb Sa-adhyāh Gā'ōn* (ed. by DAVIDSON, *Assaf and Joel*, Jerusalem, 1941), p. 188, l. 43, where *gobhāh* seems to be taken in the sense of *shāmayim*. Cf. also *gē' mābhqī'im*, "they rend the valley" (lit. "they break in . . ."), instead of *'erez mabbqī'im* (being influenced by *wattibbāq'a bā-'ārez le-qōlām*, 1 Kings i 40), in the piyyut for the *Musaph*-prayer on *Rāsh ha-Shānāh*, recited after *Zichrōnōth*.

¹⁰⁾ Gerundial infinitive. See note 6 above. Note the *qal* intransitive used in the sense of a causative. This, however, may be due to the rhyme.

¹¹⁾ For the rendering of this word, see Rashi on Job ix 27 and on Ps. xxxix 14. See also *Sēpher ha-Shorāshīm la-RaDaQ*, v. *blg*. The peculiar additional shade of meaning given by the author to this word is, however, striking. It is interesting to note here that in Modern Hebrew the hiphil of *blg* assumed the meaning of "restrain", "control oneself".

¹²⁾ A newly coined abstract noun from the Aramaic *sarchā*, "chief", "commander", meaning here "royal ministry". (Cf. Dan. vi 3 as well as Targ. Prov. vi 7).

¹³⁾ Ez. xxxvii 22.

And I will surely ordain the lamp of *my servant* ¹⁾ in all the lands ²⁾ and their corners.

I will cause Put and Cub ³⁾ and every (other) people to quake from their thrones ⁴⁾.

I will clothe my people ⁵⁾ in variegated stuff if they would seek the grace ⁶⁾ of my judgements.

And observe my statutes and perform them ⁷⁾.

And I shall make a covenant ⁸⁾, established for ever,

¹⁾ An emblematical term for Israel. Cf. Is xli 8 and Ps. cxxxvi 26.

²⁾ The Hebrew plural of the Aramaic *ʿarqā* (cf. Jer. x 11).

³⁾ These are African peoples, probably Lybians. Prof. Edward ROBERTSON thinks that the reference here is to Egypt, *Cub* being similar in sound to *Copt* (gyptios, kyptaios, from the Greek Aiguptios Egyptian). But whatever *Cub* may mean in Ez. xxx 5, whence it is drawn, the allusion here seems to be to the Arabs amongst whom our author lived. See note 13 on p. 172.

⁴⁾ *Mikkis'ôthām*, instead of *mikkis'ôthêhem*, for the sake of the rhyme. Cf. *shadhmâtām* (above l. 4, w.7) and *u-phê'ôthām* (above l. 13, w.1). This form of the third pers. plural masc. is not uncommon in the O.T. Cf., for instance, Ps. xix 7; Neh. xi 25. Note that the copyist began the two first letters of *mikkis'ôthām* at the end of the preceding line, rewriting the word in full at the beginning of l. 14. This is a common practice in many of the Genizah-fragments.

⁵⁾ Lit., "my army". For the rendering "my people", cf. Ex. i 14. The two *yôdbs* at the end of *zēbhā'ai* indicate the *pataḥ*, common to many of the Genizah-fragments. Also common now in modern Hebrew in Israel.

⁶⁾ Cf. *ʿaggādh ne'ôthāw*, *Yalqūṭ Ex.* 244, as reference to *we'anwêhū* (Ex. xv 2).

⁷⁾ Ez. xxxvii 24.

⁸⁾ Read for the Hebrew *qeyām* (last l., w.3), the Aramaic for "statute", "ordinance". Cf. Dan. vi 8. Cf. also Targ. Gen. xxi. 27, where *wayyichrethū* . . . *berith* is rendered *u-gbezārū* . . . *qeyām*.

SEQUENCE AND DATES OF THE EXTRA-BIBLICAL DEAD SEA SCROLL TEXTS AND "DAMASCUS" FRAGMENTS¹⁾

BY

ISAAC RABINOWITZ

Brooklyn N. Y.

The attempt is here made, on the basis of internal evidence exclusively, to place into chronological sequence of composition and to date all the thus-far published extra-biblical Dead Sea Scroll texts and the so-called Damascus Document, or "Damascus" Fragments²⁾.

¹⁾ The substance of this paper was presented at the 87th annual meeting of the Society of Biblical Literature and Exegesis, New York, December 28, 1951.

²⁾ The following 12 texts will be dealt with: (a) the Discipline Scroll (DSD); (b) the Habakkuk Interpretation Scroll (DSH), (c) the "War of the Children of Light against the Children of Darkness" (DSW); (d) (e) (f) (g) and (h) five of the Thanksgiving Psalms (DST 1-5); (i) the fragment of an unknown work published by DE VAUX (DSf DE VAUX); (j) (k) and (l) the three distinguishable bodies of text-material comprised in the "Damascus" Fragments (DFa, DFc, and DFh). DFa is the discourse of admonition of the "Damascus" Fragments, in part before us in two recensions (Mss. A1 and B of ROST's edition); DFc consists of the glosses and comments upon the admonitory discourse; and DFh is a body of halakic material (Ms. A2 of the edition). DSD is also a composite text: column 8 does not continue col. 7, nor does col. 10 continue col. 9; but as this fact does not affect the argument of this paper, DSD is here treated as a unity.

DSD is cited by column and line as exhibited in Plates I-XI of the publication by M. BURROWS, J. C. TREVER and W. H. BROWNLEE, *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery*, Vol. II, fascicle 2: *Plates and Transcription of the Manual of Discipline* (ASOR, New Haven, 1951). DSH cited by column and line, comprises Pls. LV-LXI, Vol. I of *The Dead Sea Scrolls* (ASOR, New Haven, 1950). DSW is cited, wherever possible, from the plates of E. L. SUKENIK's *Megillot Genuzot*, Vols. I and II (Bialik Institute, Jerusalem, 1948 and 1950), otherwise from the quotations supplied by SUKENIK on pp. 18-23 of *Meg. Gen. I*. DST 1-5 are cited from Pls. VII-X of *Meg. Gen. II*. DSf DE VAUX is reproduced on Pl. XVII of the *Revue Biblique*, LVI, 4 (Oct. 1949), and is cited in R. DE VAUX' transcription as corrected by me (*JBL*, LXXI, 1, p. 20).

A facsimile of the "Damascus" Fragments, here cited in SCHECHTER's pagination and lining, is now available in S. ZEITLIN's *The Zadokite Fragments* (JQR Monograph Series 1, Philadelphia, 1952), Pls. I-XX. Transcriptions have been published by S. SCHECHTER, *Fragments of a Zadokite Work* [Documents of Jewish Sectaries, Vol. I], Cambridge, 1910, and by L. ROST, *Die Damaskusschrift* [Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen herausgegeben von HANS LIETZMANN, 167], Berlin, 1933. Readers should be warned that neither of these transcriptions is free from

These twelve texts are commonly acknowledged to participate in a single universe of discourse; they are so closely linked in terminology, basic outlook, ideas, hopes and interests that their group-unity must be regarded as a self-evident fact ¹). It is also true, however, that the texts vary in their treatment of specific motifs; and these differences, insofar as they indicate change and can be demonstrated to occur in a definite order, open the possibility of arranging the texts in the chronological sequence of their composition.

A dominant theme in DSS, one which is explicitly (though variantly) treated in no fewer than nine of the twelve texts, is that of an eschatological consummation; the group-unity of the compositions establishes that they are treating of one and the same episode of eschatological excitement. Now any such episode deriving from scriptural prophecy will run a definite course in a succession of several fairly well-defined stages or phases: belief that the divinely ordained consummation is preparing will be preached; certainty will be felt that the time is here at last; disappointment will be experienced when the expected grand climax fails to materialize on schedule; and finally, those who continue to believe will search scripture anew and revise the eschatological time-table ²). Each of

errors; nor can these always be corrected from ZEITLIN's facsimile. For example, at xx 14 where ROST reads *blew*, the facsimile shows that the word is *šbw*; at xx 28, again, where ROST reads *nḥnw*, the facsimile is illegible, but the excellent photograph of the Mss. kindly supplied me by the authorities of the University Library, Cambridge, England (to whom my thanks are herewith gratefully acknowledged) quite clearly shows that the correct reading is *n'wnw*. All references to the "Damascus" Fragments in this paper have been checked against the Cambridge photographs in my possession.

¹) The group-identity of the texts makes the placing of their composition within corresponding unities of epoch and of locale a priori probable, and places the burden of proof upon those who would assign the composition of any one text to a place and period different from the rest. Thus, for example, the widely-held current belief that the "Damascus" Fragments were composed in Damascus becomes highly suspect in the face of the indubitable Judean provenience of all the other documents. Actually, as I shall show in another paper, the allusions to "the land of Damascus" in the "Damascus" Fragments are references to the Babylonian (and Assyrian) Captivity as told both in canonical and apocryphal literature; the appellation "Damascus" for the locale of the Captivity is taken from Amos v 27, quoted in the Fragments; there is, consequently, nothing in these allusions to contradict the plain evidence of such a passage as xi 17-xii 2 that the Fragments, like all the other DSS texts, were composed in Judea.

²) An ancient Jewish discussion of this process, involving three episodes of eschatological excitement, is found in the Babylonian Talmud, Sanhedrin 97b. Here we are told that the eschatological hopes kept alive by the *locus classicus* of the process, Hab. ii 3 ("Though it tarry, wait for it; because it will surely

these phases is clearly reflected in one or several of the nine texts which variantly handle the eschatological motif; and since these phases are necessarily successive, the differences exhibited by the texts (particularly as regards the time of the consummation) which enable distinction of the phases also make it possible to arrange the texts in the chronological sequence of their composition.

First place in the sequence must be assigned to DSD, since here the consummation is presented as not yet imminent, but as something which, while still some years away, is in course of preparation ¹). Next in order come DS f DE VAUX and DFa, in both of which the consummation is regarded as on the verge of taking place: DS f DE VAUX is an argument to the effect that the time is at hand and the speaker points to the "signs" whereby the time of fulfillment may be recognized; while DFa is a similar argument from ancient and recent history ²). DST 3 and DSW constitute a third group in the sequence, since in these the consummation is viewed as in progress and about to reach the grand climax ³). The fourth group in this sequence is made up of DST 4, DSH and the remaining portions of the "Dam." Frs., in all of which, while the consummation is still regarded as in progress, there are indications that the grand climax has delayed beyond expectation ⁴).

come, it will not delay;" cf. the interpretation of DSH vii 5 ff.), were rescheduled three times, once by interpreting the verse in connection with Dan. vii 25, again in connection with Psalm lxxx 6, and a third time in connection with Haggai ii 6—only to be disappointed each time. No wonder that the words *wyph lqs* of Hab. ii 3 were declared to mean: "Blasted be the bones of those who calculate times!"

¹) DSD ii 19: "Belial's dominion" can be contemplated as a matter of some years' duration. vii 22 ff.: the period during which the sodality's statutes are applicable can be considered as lasting upwards of 10 years; cf. ix 23: "to be a man zealous for statute, its time lasting to the Day of Vengeance." v 17-20, viii 4-10, etc.: God is preparing to exterminate the spurners of His word; the faithful, meanwhile, should separate themselves absolutely from the wicked, and set up "a house of holiness for Israel, a foundation of holy-of-holies for Aaron, witnesses of truth for judgment."

²) DSf DE VAUX, *passim*, and cf. the comments on lines 4 and 7 of my *JBL* article, pp. 23 f. and 28. DFa i 1-ii (except for the interpolated glosses and comments, on which see below) briefly recapitulates Jewish history from Nebuchadnezzar's destruction of the Temple to the author's own day, while ii 14-iii 20 summarizes history from the antediluvian age to the return from the Captivity: these "lessons of history" guarantee the consummation about to ensue (cf. i 2, ii 1, 5 ff.).

³) DST 3: *Meg. Gen.* II, Pl. VIII: 17 ff. DSW: the chief priest's exhortation, *Meg. Gen.* II Pl. XI.

⁴) DST 4: *M.G.* LI, IX: 4-5, 9 ff. (reading *ymwt bly'l*, not *wm[ty] bly'l* as SUKENIK

Mention of a period of intense religious persecution in several of the texts¹⁾ enables us to include DST 1 and 2 in the sequence. These psalms praise God for having saved the faithful, the "I" of each psalm, from extermination at the hands of apostates during such a period²⁾. There is no severe persecution in DSD, though the relations between the wicked and the faithful are far from good³⁾. In DFa, just as in DST 1 and 2, the persecution has been unleashed but the saints have struck back and there is confidence that the wicked will be frustrated⁴⁾; in DSW, however, the persecution not only is definitely behind the saints and incorporated into their eschatological program, but they can now blue-print the final victory over all their foes, both domestic and foreign⁵⁾. DST 1 and 2, therefore, must be grouped with DSf DE VAUX and DFa as just prior to DSW and DST 3.

DST 5, the sole remaining document, exhibits close terminological

transcribes), 18-23. DSH: col. 7. DFc: iv 10 f.; xx 13-15 (the recalculation of the "time"; see above, p. 175, note 2, for the correct reading of l. 14). DFc vi 10, 14 and DFh xii 24, xv 7 (where *bkl qš hrs* is the correct reading, not *bṭwl*, etc. as in Rost's ed.): here "the period of wickedness," elsewhere a limited time of trouble and persecution for the saints through which they had already passed, is once again conceived as going on and is, in fact, the term for the present dispensation as contrasted with "the end of days". This extension of "the period of wickedness" both into the past and into the future is necessary only because the "time" has been recalculated.

¹⁾ In addition to the texts listed in the following paragraph, this theme also appears at DSH v 4-8, where the "period" is treated as a limited time of duress in the comparatively recent past, and in DFc and DFh, as discussed in p. 177, note 4.

²⁾ DST 1: *M.G.* II, VII: 2-3; DST 2: *M.G.* II, VII: 12 f.

³⁾ The possibility of such persecution has been conceived (see DSD i 17-18), but it has not yet developed; on the relations between the wicked and the faithful see, e.g., ix 16 and 22-23.

⁴⁾ DFa i 20-ii 1.

⁵⁾ DSW: col. xiii 1 (*M.G.* I, IX b : 1). In contrast to a period which "was a time of trouble for the people of God's ransom the like of which had not occurred in all their troubles" (quoted from DSW in the preface to *M.G.* I), an era is envisaged (*M.G.* I, p. 22)

"Which is a time of salvation for God's people
And a period of dominion for all the men of His portion,
But eternal destruction for all the portion of Belial."

See also col. xii 4 (*M.G.* I, IXa: 4) and xiii 2 (IXb : 2) for the contemplated destruction of foreign foes. DSW is a handbook of the detailed procedures, obtained by a technique of searching and interpreting scripture (called *mdrš* [DSD vi 24, viii 15, viii 26, DFc xx 6]), which the faithful were to follow in conducting this necessarily unique—because holy—final war.

affinity with the concluding hymn of DSD ¹). That the latter is the earlier, however, is shown by the fact that it contains a more difficult reading (*wl'pr tšwqtw* "and his [man's] yearning being for the dust") which has been changed to an easier reading in the psalm (*wl'pr tšwbwtw* "and his return being to the dust") ²). Since the psalm is free of the note of disappointment heard in DST 4 and DSH, on the one hand ³), yet contains, on the other hand, indications of steadfastness, success, accession to power, and insight into the wonders of the divine might which imply a slightly later development than DST 1 and 2, its grouping must necessarily be with DSW and DST 3 ⁴).

Thus we have the following sequence: (1) DSD; (2) DSf DE VAUX, DFa, and DST 1 and 2; (3) DSW and DST 3 and 5; (4) DST 4, DSH, DFc and DFh. The last group may be further refined: DST 4 is clearly earlier than DSH, since the note of disappointment heard in the former emerges from what is expected to be a mere temporary reversal, whereas in the latter it is connected with reverses sufficiently serious to prompt admission that the consummation would delay "more than all that the prophets have spoken" ⁵). DFc, on the other hand, is later than DSH, for here we find that the suggestion of the consummation's delay has been crystallized into a definite revision of its date. The death of the Guide of Righteousness, to which no specific allusion is made in DSH though it must have occurred shortly before the text was composed, is mentioned in DFc as the event from which to calculate the date of the final consummation ⁶). And since DFh gives to "the period of wickedness" an extension of temporal meaning found elsewhere in these texts only in DFc—an

¹) Compare DST 5 (*M.G.* II, X), lines 1, 2-3, 8, and 9 with DSD xi 17, 21-22, 11 and 20 respectively.

²) DSD xi 22; DST 5 (*M.G.* II, X), 3.

³) For attestation of the note of disappointment in DST 4 and DSH, see above, p. 177, note 4.

⁴) The rhetorical questions of DST 5 show that the faithful are the recipients of divine favor in all the respects mentioned: the tone is distinctly one of triumph and fulfillment as in DSW and DST 3, not merely of relief and expectation as in DST 1 and 2.

⁵) DST 4, IX : 18 f.; DSH vii 7-8.

⁶) DFc xx 13-15, with the correction of Rosr's reading mentioned on p. 175, note 2 above: "Now from the day of the gathering-in of the Guide of the Sodality until the extinction of all the men of war who turned back with the Man of Falsehood about forty years [will pass]. And during that period God's wrath shall burn against Israel, as it [Scripture] has said: '... without king and without prince' [Hosea iii] 'and without judge and without corrector in righteousness' [Is xi 4]."

extension made necessary by and implying the revision of the date of the consummation—it too is later than DSH ¹).

The fact cannot be insisted upon too strongly that all the documents of this sequence comprise a single group composed throughout a single, relatively short span of time ²). This is shown by the transcendent consideration that all twelve belong to a single cycle of waxing and waning eschatological hope. The period in which the texts were composed was one of a specific eschatological excitement: hope for the divinely preordained consummation arose, it was prepared for, and certainty was felt that it was at hand; when it failed to materialize on schedule, Scripture was searched anew and the time of the consummation was recalculated.

This relatively short period during which our documents were composed cannot have fallen later than the destruction of the Temple in 70 C.E., for several of the texts refer to the Temple, priests and sacrifices as existing and ongoing institutions ³). The fact that DSD knows only the old Hebrew three-fold division of the watches of the night also militates against post-70 C.E. dating ⁴); it is well established that the older division was superseded, in common usage at least, when the Romans introduced the four-fold division to which allusion is made in the Gospels and Talmud ⁵). Now of periods prior to 70 C.E., the references to persons, peoples and events contained in the texts exclude all but two from consideration. One of these is the period 66-40 B.C.E., during which Pompey and the Romans conquered Judea. But while references to this period have wrongly been read into some of the allusions in DSH and the "Dam." Frs., these are better explained otherwise, and there are at least several reasons why the entire hypothesis must be rejected. (1) The thesis requires "Kittites" to be identified as Romans in DSH ⁶), but as

¹) See p. 177, note 4 above, where the extension of the "period of wickedness" in DFc and DFh is discussed; in DSH, as indicated in on p. 178, note 1, the "period" is still limited.

²) No one text can be dated apart from, and without implications for, all the rest. Nor can the date of composition proposed for any of these texts be incompatible with its place in a demonstrated sequence which includes them all.

³) DSD iii 9, 11; DSH xii 7-9; DFH xi 17 ff. Discussion of this fact is generally avoided by advocates of a medieval dating of the texts.

⁴) DSD vi 7; cf. x 2.

⁵) See *Jewish Encyclopedia*, IX, p. 304; *Encyclopedia Biblica*, col. 1037; *Dict. of Christ and the Gospels*, II, 245; STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum neuen Testament aus Talmud und Midrash*, on Mt xiv 25.

⁶) DSH vi 2-5, which states that the Kittites "sacrifice to their ensigns, while

Macedonian Greeks in DSW ¹). Such double identification of a single term is altogether improbable and erroneous in view of the intimate and inseparable connection between DSW and all the other texts, including DSH. (2) The thesis requires us to see in the expression *r's mlky ywn* "chief of the kings of Asiatic Greece" of the "Dam." Frs. ²) an allusion to Pompey, the Roman, this on the

their weapons of war are the objects of their reverence," seems at first sight to point to the Roman cult of the *signa*, rather than to Macedonian or Greek practice. But the statement is at least equally, and perhaps even better, accounted for by what the author might easily have observed of Seleucid armies. Each of the national regiments of which the Seleucid army in great part consisted had its own pennon; and divinatory sacrifice was, we may be sure, common in that army. See E. BIKERMAN, *Institutions des Séleucides*, Paris, 1938, p. 65: "Chacune de ces unités, à la fois administratives et tactiques, avait son fanion. Ainsi L. Scipio en enleva 224 aux Syriens;" he cites, in support of this statement, Livy XXXVII, 59, 3: "L. Scipio 'tulit in triumpho signa militaria ducenta viginti quattuor,'" and compares Livy XXXVI, 19, 12. Of divinatory sacrifice, BIKERMAN says (p. 97): "On pourrait présumer, sans chercher des textes à l'appui, que les sacrifices divinatoires étaient en usage dans l'armée (Plut. *Moral.* 606c)." To the author of DSH, divinatory sacrifices in the vicinity of pennons and stacked arms might well have appeared the sacrifices of an idolatrous worship of these articles.

¹) The "Kittites of Assyria" and the "Kittites of Egypt" are both mentioned in the first column of DSW, according to SUKENIK, *M.G.* I, p. 18, n. 6. As practically all scholars are agreed, these references allude to the Macedonian Greek empires of the Seleucids and the Ptolemies in western Asia and Egypt respectively. On the use of "Asshur" as a Jewish designation of any of the Mesopotamian kingdoms, Assyrian, Babylonian, Persian and Seleucid—a point on which doubt has been expressed—see the valuable paper of my teacher, C. C. TORREY, "Stray Notes on the Aramaic of Daniel and Ezra", *JAOS*, 43,3 [August 1923], pp. 236-237, and the references there given. In addition, the Pithom Inscription (see E. BEVAN, *A History of Egypt under the Ptolemaic Dynasty*, London, 1927, pp. 232 and 389), speaking of the victory of Ptolemy IV Philopator over Antiochus III at the Battle of Raphia (217 B.C.E.), tells how "the gods of Egypt . . . protected him, what time he went forth into the land of Assyria and the land of the Phoenicians . . ." Here we find, in an Egyptian source, "Assyria" used as a designation of the Seleucid dominion, and even for that part of it west of the Lebanon Mts., since there is no reason to think that Philopator's army went east and north into Mesopotamia proper. Barhebraeus' scholion on Nu xxiv 24 interprets "Kittites" as referring to the Macedonians, Alexander and Antiochus, and "Assyria" to mean both Persia and Assyria proper (SPRENGLING and CREIGHTON, *Barhebraeus' Scholia on the O.T.*, I, Chicago, 1931, pp. 211-212). Finally, in *The Chronicles of Jerahmeel* (ed. and tr. M. GASTER, London, 1899), at XXXII. 6 (p. 71), we read: "All the kings of Assyria were called Antiochus; and all the kings of Rome were called Caesar, after the name of Julius Caesar, until this very day." The last two passages are particularly instructive as showing that the ancient usage of "Assyria" survived into medieval times both in Christian and Jewish tradition.

²) DfC viii 11 (Ms. A), xix 23-24 (Ms. B).

ground that the Romans dominated kings far and near. It is difficult to see why, if an allusion to any Roman were really intended, the author should have sought to convey this by so comparatively restricted an expression as "chief of the kings of Asiatic Greece". The word ר'ץ, moreover, means "chief" in the sense of *primus inter pares*; it always connotes integral participation in the group or series connected with which it is used; here it can only refer to one who was himself one of the "kings of Greece", and such Pompey definitely was not. (3) Finally, the thesis requires identification of the "wicked priests" of DSH with the Hasmonean high-priest-kings Hyrcanus II and Aristobulus II. Such an identification cannot be sustained, in view of the fact that one of these "wicked priests" is referred to in DSH as "called by the name of truth when he first arose" ¹). We know what this means from the passages in DSD and the "Dam." Frs. which tell us that the only divinely ordained, "true", high priests are the "sons of Zadok" ²). This "wicked priest" who "ruled in Israel" is thus grudgingly admitted by a writer hostile to him to have been a legitimate, Zadokide high priest. Since the Hasmoneans were not priests of Zadok's line, they would certainly not have been called legitimate, Zadokide high priests by this hostile writer; hence this "wicked priest" cannot have been either Hyrcanus II or Aristobolus II.

We are left, therefore, with one possibility: to locate the composition of our texts just before and during the early Maccabean period, a time, as we know from the Book of Daniel and 1 and 2 Maccabees, of eschatological excitement, of religious conflict, and of wars with neighbouring peoples—all of which, along with much else, are reflected in the extra-biblical scrolls and "Dam." Frs.

We are now in position to date both the entire sequence and the composition of the several texts. DSD, as we have seen, is the earliest document of the group. Its upper limit is furnished by the passages which show that the Hellenizers—"the men of wrongdoing", "the men of the Pit", "the men of the yoke"—are in political and economic power, are in control of the Temple and its worship, and are waging vigorous propaganda in behalf of their religious policy ³); it can hardly, therefore, have been composed before Jason became high-

¹) DSH viii 8 f.

²) DSD v 2, 9 (cf. v 6, 21-22), vii 2, viii 8-10, ix 6-7; DFc iii 21-iv 4; v 5.

³) DSD i 16-17, ii 4-8, ii 25-iii 12, iv 9-15, v 10-13, viii 4-10, ix 21-24, xi 1 ff.

priest in 175 B.C.E. The lower limit is established by the text's injunctions to quietism and avoidance of strife ¹⁾, a pacifism which is in marked contrast to the warrior-of-God zeal detectable in most of the other documents, and by the significant absence of any reference to the "Guide of Righteousness" who plays so conspicuous a role in DSH and the "Dam." Frs. These phenomena indicate that the group among whom our documents originated abandoned their pacifism in favor of active militancy and accepted the leadership of a Guide of Righteousness at a date subsequent to the composition of DSD. The Books of Maccabees tell of a group who did precisely this: in 167 B.C.E. the Hasidim abandoned their pacifism and accepted the leadership first of Mattathias and later of Judas in battling for God and His Torah. Accordingly, DSD must be dated 175-167 B.C.E., the men of the *yhd* are the Hasidim, and both Mattathias and Judas can be referred to as the Guide of Righteousness ²⁾.

Of the latest texts in our sequence, DSH, DFC and DFh can be dated as follows: DSH ix 2 is a reference to the sudden death, or the final illness, of Alcimus, which we know occurred in 159 B.C.E.; this date, then, constitutes the upper limit for this text. The clue to the lower limit is the note of indefinite postponement of the eschatological consummation heard at DSH vii 10-14, a disappointing, indefinite postponement which in DFC (xx 13-15) has given way to renewed hope and to recalculation of the time of the consummation. This change obviously is the reflex of a change for the better in the fortunes of the faithful after 159 B.C.E., the upper limit of DSH. The first such turning-point came in 157, when Bacchides retired from the land after making peace with Jonathan. It was then, as we read in 1 Macc. ix 73, that "the sword ceased in Israel . . . and Jonathan began to judge the people; and he destroyed the ungodly out of Israel." Since DSH does not reflect this upswing in fortune, it must have been composed before 157 B.C.E. The same date, correspondingly, becomes the *terminus a quo* for DFC and DFh, the *terminus ad quem* for which must be seen in the fact that neither document mentions Jonathan's accession to the high-priesthood in 152. Although priests and Temple sacrifices are mentioned in DFh ³⁾, there is no ruling high-priest and sovereignty is at least partly vested in

¹⁾ DSD ix 16, 24, x 17-20, xi : 2, etc.

²⁾ See my article, "The Authorship, Audience and Date of the DEVAUX Fragment," *JBL*, LXXI (March 1952), p. 29 ff.

³⁾ DFh ix 15, xi 17 ff.

the 'st *ḥbwr ysr'*l "the council of the consociation of Israel" ¹⁾. Hence DSH was composed 159-157 B.C.E. while DFc and DFh were composed 157-152 B.C.E.

Having established that the entire sequence was produced in the 23-year period 175-152 B.C.E., and having shown that the three latest texts were produced between 159 and 152 B.C.E., it necessarily follows that the eight remaining documents in the series were composed before 159 and after some point in the 8-year interval 175-167, to which, as we have seen, the earliest text must be assigned. We may now attempt to precise the dates of the remaining documents:

The second group in the sequence, consisting of DSf DE VAUX, DFa, and DST 1 and 2, is characterized by arguments that the expected consummation is on the verge of taking place and by a period of religious persecution during which the Hasidim have victoriously taken up arms against their apostate foes. The *terminus a quo*, then, can hardly be set before the beginning of the persecution of 167, while the *terminus ad quem* must be set in 165, by which time the Maccabean forces had scored their initial successes. If, as I have

¹⁾ DFh xii 6-8. The expression 'st *ḥbwr ysr'*l is, on the one hand, related to the 'st *ḥyhd* of DSD (e.g. v 5, vii 2, viii 1, 5, etc.) and DSH (xii 4), and, on the other, to the *ḥbr ḥyhdym* of the early Maccabean coins. From the orthography of many similar words in DSD and DSH, it appears that *ḥbwr* and *ḥbr* are mere variant spellings of the same word. Thus, the massoretic *nega'* is found as *ngw'* at DSD iii 14, 23, iv 12, and at DSH ix 1; cf. massoretic *tōken* and the Scrolls' *tkwn* (DSD v 3, vi 4 and frequently, DSH vii 13), and similarly with many segholate nouns and prepositions. The word *yhd* appears as *yhyd* at DFc (Ms. B) xx 1, 14 and 32, on the basis of which it seems likely that it should be regarded as a pi'el infinitive construct, in massoretic vocalization *yabēd*.

We thus have a sequence in the use of this term: *yhd* (*yhyd*) to *ḥbwr ysr'*l to *ḥbr ḥyhdym*; and doubtless we should add the *ḥbr 'yr* of the Talmud (e.g. R. Hash. 34b, Meg. 27b, as cited in LEVY's *Wörterbuch*). The history of the institutions involved in this semantic sequence cannot be fully discussed here. So much, however, may be said: The term *yhd*, as used in DSD, means (a) the reuniting of Israel (including the ingathering of the Dispersions) into a reconstituted, holy social order prepared for the divinely ordained eschatological consummation, and (b) the local unit, or cell, of this sodality. Mattathias and Judas, as "Guides of Righteousness" or "Guides of the (*yhy*)d," were accepted by the Hasidim as the leaders of the sodality; Judas made an effort to concentrate the Jews of the Dispersions into Judea (hence the "camps" of the "Dam." Frs., some of which must have been quite large). With the death of Judas and the recalculation of the time of the consummation, the over-all *yhd* became the *ḥbwr ysr'*l under Jonathan's supervisorship, while the local unit in the cities and camps continued to function under subordinate supervisors. Under Simon, the *ḥbwr ysr'*l becomes the *ḥbr ḥyhdym*, while a local unit becomes a *ḥbr 'yr*; later still, the *yhd* and the "supervisor" (*mbqr*) re-emerge in Essene organization, while the *ḥbr 'yr* becomes a Pharisaic institution.

suggested in my paper on DSf DE VAUX ¹⁾, authorship both of this document and DFa is to be attributed to Mattathias as Guide of Righteousness, these texts will have been composed before Mattathias' death in 166/5.

DSW and DST 3 and 5, which comprise the third group in our sequence, are documents of triumph. They can hardly have been written before 164, when the persecution was at an end, nor after 162, when Alcimus became high-priest. As DSW reflects Hasmonean successes against neighbouring peoples, it was probably written after 163.

DST 4, finally, which clearly sounds a note of reversal and discomfiture, must have been composed after Lysias' campaign and Alcimus' accession to the high-priesthood in 162; and if, as seems likely, Judas was the author of this psalm, its *terminus ad quem* is 160, the year of Judas' death.

The following tabulation summarizes the results of the foregoing study of the internal evidence:

<i>Sequence-Group</i>	<i>Text</i>	<i>Date</i>
1.	DSD	175-167 B.C.E.
2.	{ a. DSf DE VAUX b. DFa c. DST 1 d. DST 2 }	167-165
3.	{ a. DSW b. DST 3 c. DST 5 }	164-162
4.	DST 4	162-160
5.	DSH	159-157
	{ a. DFc b. DFh }	157-152

If these results are valid, as I believe they are, the nine newly-discovered extra-biblical Scroll-texts and three strands of the "Damasus" Fragments all were composed during the second quarter of the second pre-Christian century. As such, their contents constitute a veritable host of dated materials which can now be used in seeking solutions to the many difficult philological, historical and theological problems which confront every investigator of the origins either of Christianity or of normative Judaism.

¹⁾ *Op. cit.*, note 2 on p. 183 above.

SHORT NOTES

DAS FEST DER LESE AM ABSCHLUSS DES JAHRES

In seiner Besprechung des Buches von AALEN *Licht und Finsternis etc.* äussert AAGE BENTZEN (VT, II, 4, S. 383) starke Bedenken, den Ausdruck *bešē't haššānāh* für die Zeit des Herbstfestes als „Abschluss des Jahres“ zu verstehen. Da dies der Kernpunkt meiner Arbeit „Die babylonische Datierung im Pentateuch“ im gleichen Heft des VT ist, muss ich mich dazu äussern, ob wir den eben zitierten Ausdruck als „Ausgang des (sc. alten) Jahres“ oder als „Herausgang des (sc. neuen) Jahres“ zu verstehen haben.

Ohne die verschiedenen Möglichkeiten des Verbums *jāšā'* zu präjudizieren, darf gesagt werden, dass in Ex. xxiii 16 kein Zweifel an der richtigen Deutung bestehen kann. Es gibt einen klaren und unwiderleglichen Beweis dafür, dass meine Deutung richtig ist, dass das Fest der Lese am *Ende* des Jahres liegt. Dieser Beweis ist die *Reihenfolge in der Aufzählung der Feste*.

Im Priesterkodex, der das Jahr im Frühjahr beginnen lässt („babylonische Datierung“), ist die Reihenfolge selbstverständlich: *pesah*, *bikkurim*, *sukkōt* (so Lev. xxiii und Num. xxviii-xxix). Aber auch die *alten Aufzählungen*, die nach dem Herbst-Kalender datieren („alt-israelitische Datierung“), *bringen die Feste in genau derselben Reihenfolge* (Ex. xxiii, xxxiv, Dt. xvi). Wäre bei dieser Herbst-Datierung das Neujahr *vor* dem Fest der Lese, so wäre es ganz undenkbar, dass zuerst zwei Feste aus dem zweiten Halbjahr aufgezählt werden (*pesah* und *bikkurim*) und dann ein Fest aus dem Anfang des Jahres (Lese-Fest). Vielmehr müsste in diesem Fall die Reihenfolge sein: *'asif*, *pesah*, *bikkurim*.

Dass die wirklich gegebene Reihenfolge *pesah*, *bikkurim*, *'asif* nicht etwa (wie man vielleicht bei Ex. xxxiv annehmen könnte) durch eine Unordnung der Verse entstanden ist, zeigt besonders klar Dt. xvi 16, wo die drei Wallfahrtsfeste in der richtigen Reihenfolge kurz aufgezählt sind, im gleichen Verse: *pesah*, *bikkurim*, *sukkōt*. Auch Dt. datiert ja, wie ich gezeigt habe, noch nach dem alten Kalender.

Es bleibt also dabei, dass das Fest der Lese am „Ausgang des (sc. alten) Jahres“ liegt, das neue Jahr also *nach* diesem Fest, demnach am 1. *ḥešwan* beginnt, und damit bestehen auch die wichtigen Folgerungen zu Recht, die ich daraus gezogen habe. — Ein Nachklang der alten Jahres-Einteilung hat sich darin erhalten, dass der Zyklus der Tora-Vorlesung bei den Juden bis heute am Sabbat nach dem Sukkot-Fest, nicht nach dem Neujahrs-Fest, neu beginnt.

Haifa

ELIAS AUERBACH

A DSS BIBLICAL VARIANT IN A MEDIEVAL TREATISE

It has been sufficiently shown that the Biblical texts of DSS do not stand alone by themselves, and that a fair number of their divergences from MT are paralleled by an ancient version or by one of the extant manuscripts of the Hebrew text. But if I am not mistaken no parallel has been adduced until now from a Hebrew text that was written centuries after MT was finally established. The importance of such a parallel does not lie, of course, in the inherent value of the variant reading as such, but in revealing one more by-path of extra-Massoretical tradition, of which DSS form but a part.

The MT of Hab. i 13 reads **טָהוּר עֵינַיִם מֵרְאוֹת רָע**, but DSH **מֵרְאוֹת בָּרָע**. This is the reading of the famous medieval philosopher and poet Ibn Gabirol in his moral treatise *Islāḥ Aḥlāq Al-naḥs (Tiqqūn Middōṭh Hannefeš)*¹). This is no mere co-incidence, since the **ב** has left its traces also in the paraphrase of the Targum **מִלְמַחֵי כַעֲבָדֵי בִישׁ**

There is a further interesting point. R. Abraham Ibn Esrah, one of the greatest medieval commentators, who was gifted with a rare stylistic sense, remarked *ad. loc.*: (Num. xi 15) **וְהָבִיתָ בָּרָע וְהָיָה כִּי יִשְׁלַח אֱלֹהִים אֶת הָאֵשׁ וְהָיָה כִּי יִשְׁלַח אֱלֹהִים אֶת הָאֵשׁ וְהָיָה כִּי יִשְׁלַח אֱלֹהִים אֶת הָאֵשׁ**. This is to show that Ibn Esrah, who commented on the reading of MT, felt that the expression according to Hebrew idiom should have been **בָּרָע**, as found in our variant reading²).

בָּרָע is a real variant that found its way somehow into Ibn Gabirol's

¹) There is no doubt as to the genuineness of the reading. Besides the unique MS of the Arabic source (Bodl. Hunt. 382) I had before me the Hebrew version in the Konstantinople edition of 1550, the edition of POLLOCK, which is based on three MSS (Budapest 1896 and two Oxford MSS). All agree. The quotation occurs on p. 14 of POLLOCK's edition.

²) Cf. also Gen. xlv 34, Is. xxxiii 15, Est. viii 6.

treatise. And it may be well worth our while to look for further parallel variants in the manuscripts of medieval authors.

Jerusalem-Oxford

H. H. GOTTSTEIN

SYNTACTICA III

IV. *Jahwäh mālāk*

יהוה מלך Ps xciii 1 wird in neueren Zeit mit: „Jahwä ist König geworden“ übersetzt und durch diese Übersetzung zu einer der Grundlagen für das „Thronbesteigungsfest Jahwäs“ (MOWINCKEL 1922, *Psalmstudien* II) gemacht; die Literatur dazu und eine frische, ausführliche Darstellung der ganzen Frage findet man jetzt bei HANS JOACHIM KRAUS, *Die Königsherrschaft Gottes im Alten Testament*, 1951.

Aber ist diese Übersetzung richtig? und wenn Ps xciii 1 so übersetzt werden muss, was heisst dann *mālāk 'ālōhīm* Ps xlvii 9? Heisst das dasselbe? und ist es gleichgültig, ob man im Hebräischen das Prädikat *mālāk* vor das Subjekt (PS) oder hinter das Subjekt (SP) stellt? Sicherlich ist dies nicht gleichgültig, und sicherlich ist zwischen der Wortfolge PS und der Wortfolge SP ein Unterschied (siehe I). Der Satz *mlk Jhwäh* ist ein einfacher Aussagesatz, in welchem beide Teile: Subjekt und Prädikat, in gleicher Weise wichtig sind und darum weder das eine noch das andere mit besonderem Nachdruck betont ist. Der Satz *Jhwäh mlk* aber hat die ungewöhnliche Wortfolge SP, und er hat sie, weil das vorangestellte Subjekt betont ist. Eine deutliche Übersetzung dieses Satzes lautet: „Es ist Jahwä, der König (geworden) ist“.

Wenn in irgendeiner Sprache in einem Satz ein Wort besonders betont ist, dann steht dieses Wort im Gegensatz zu einem andern Wort (Begriff, Gedanken), sei dieses Wort ausgesprochen oder nicht. „Der Vater ist gekommen“ bedeutet soviel wie: „Der Vater und nicht der Sohn (ein Fremder, ein Anderer usw.) ist gekommen“; und „Der Vater ist *gekommen*“ bedeutet soviel wie: „Der Vater ist gekommen und er bleibt nicht fort (wir müssen nicht länger warten, usw.)“.

Was ist dieses durch die Betonung von „Es ist Jahwä, der König ist“ in Ps xciii 1 als Gegensatz Ausgeschlossene? Darüber kann auf dem Boden der alttestamentlichen Welt kein Zweifel sein. Der Satz bedeutet: „Es ist Jahwä und nicht ein anderer Gott (Baal, Marduk,

Schamasch, usw.), der König ist". „Ich bin der Erste und ich der Letzte, und ausser mir ist kein Gott" Js xlv 6; „Ich bin Jahwä, und keiner sonst. Ausser mir ist kein Gott" Js xlv 5, diese Sätze und der ganze Gedankengehalt des Deuterocesaja sind der Hintergrund von Ps xciii 1.

Aber das reicht noch weiter. Auch der sonstige Inhalt von Ps xciii und überhaupt der sogenannten Thronbesteigungspsalmen wird erst auf dem Hintergrund dieser Antithese: Jahwä und nicht die andern Götter, gegenständlich und findet eben dadurch auch seine zeitliche Bestimmung (Zeit des Deuterocesaja). Jahwä und nicht die andere Götterwelt ist der Herr der Nationen xlvii 3-10, hält die Erde im Gefüge, dass sie nicht wankt xciii 1-2, sichert die Schöpfung gegen den Ansturm der Fluten des Chaos xciii 3-4, ist der Schutzherr der Gerechten xcvi 8-12, ist der Geber sittlicher Ordnung xcix 4-8, usw. Es gibt in der Psalmengruppe xlvii, xciii, xcvi, xcvi, xcvi keinen Gedanken, der sich dem Stichwort: Jahwä und nicht die andere Götterwelt, nicht unterordnet.

So zeigt diese Beispiel, dass es nicht gleichgültig ist, ob man die Regeln der hebräischen Syntax erkennt und beachtet oder nicht.

Zürich

LUDWIG KOEHLER

PROV. XXV 23

רוח צפון תחולל גשם
נפנים נועמים לשון סתר

Ce proverbe est le plus souvent traduit approximativement par „Le vent du nord engendre la pluie, la langue médisant en secret un visage irrité". Beaucoup d'auteurs n'ont pas vu la difficulté que présente le premier hémistiche, mais quand on a passé un hiver en Palestine, elle se présente du premier abord. Lorsque, en Palestine, souffle le vent du Nord, tout le monde sait qu'il ne pleuvra pas. Le proverbe est donc une énigme (cf. Prov. i 6) dont le sens doit être deviné.

GEMSER a cherché à éluder la difficulté en se demandant si le proverbe ne serait pas d'origine étrangère et refléterait un autre régime pluvial que celui de Palestine (*Sprüche Salomos*, 1937, p. 72). Outre qu'il est malaisé de retrouver et de localiser ce régime, il est peu croyable qu'un proverbe tellement local ait pu passer en terre d'Israël où il n'avait plus aucun sens. DALMAN, dans son *Arbeit und Sitte*, a consacré des pages entières aux vents d'hiver de Palestine (o.c.,

Tome I, 1, 1928, p. 238 ss.); il cite aussi Prov. xxv 23 (p. 246) en remarquant qu'il est impossible qu'il y soit question d'une pluie engendrée par le vent du nord, ce qui serait contraire à toute expérience palestinienne. D'après lui le verbe *t·hōlēl* signifierait ici „inspirer la crainte” (*in Angst setzen*); le vent du nord fait peur à la pluie, la chasse, comme l'avait déjà compris Saādya (cité par DALMAN), et comme le dit aussi le proverbe palestinien moderne: *rīḥ eš-šemāl biṭrud el-maṭar* = le vent du nord chasse la pluie. DALMAN cite encore plusieurs autres proverbes où il est fait mention du caractère désagréable et malfaisant du vent du nord. Les anciens rabbins avaient fait la même expérience (cf. S. KRAUSS, *Talm. Arch.*, II, 1911, p. 155).

DALMAN a encore observé que ce n'est pas seulement le vent d'ouest qui apporte la pluie, mais que le vent d'est est censé faire la même chose, en tournant par le sud vers l'ouest, dont il fait descendre les gouttes d'eau (*o.c.*, p. 103). HAMP s'est demandé s'il ne peut pas être de même du vent du nord (*Das Buch der Sprüche*, 1949, p. 70), mais de ceci, la sagesse populaire ne porte aucune trace, le contredit plutôt le plus formellement.

TORCZYNER pense avoir trouvé la clef de l'énigme en l'interprétant: „Cache ta colère, et tu engendras la pluie (= tu seras béni), ton visage irrité trahit ta pensée, il est comme une *lāšôn sāter*” (משלי שלמה, Tel-Aviv תש"ז — 1947, p. 32), mais cette interprétation me semble par trop forcée, malgré son ingéniosité. On pourrait aussi penser que le proverbe contient des allusions politiques; le vent du nord serait l'opresseur venant du nord, mais il semble bien que le sens de „pluie”, qui est toujours considérée comme bienfaisante, s'y oppose.

Puisque l'énigme ne semble donc pas encore avoir trouvé sa solution définitive, on est en droit de continuer de deviner. Pour avoir des chances de trouver la bonne solution il faut partir de ce qui est certain. Le proverbe ne contient qu'un seul verbe, qu'il faut suppléer dans le second hémistiche; sa forme (*t·hōlēl*) est dérivée de la racine *hīl* (*hūl*) qui signifie „se contracter”, „se courber”, „être agité, trembler par la douleur”, „enfanter”. Puisque les sens de „trembler” ou „faire trembler” semblent être exclus du second hémistiche, il ne reste que celui d'„engendrer”, „enfanter”. Le second hémistiche se comprend ainsi sans difficulté. Comme une cause secrète, inconnue, invisible, peut avoir des effets très visibles et concrets, ainsi la médisance dont l'auteur est inconnu, finit par attrister, irriter visiblement le prochain; l'expression de son visage le montre, et il verse peut-être des larmes (parallèle à „la pluie”?).

Si ceci est bien établi, il s'ensuit qu'il faut donner à l'une des expressions du premier hémistiche: *le vent du nord — engendre — la pluie* un autre sens que le sens normal. Pour le dernier mot (*gešem*) cela semble exclu et nous l'avons déjà exclu pour le deuxième. La première *rûḥ šāfôn* est parallèle à *lāšôn sāter* et l'on ne peut pas ne pas remarquer que les racines *špn* et *str* ont toutes deux le même sens: cacher. Il est bien vrai qu'il n'est point certain que *šāfôn* vient de la racine *špn* (on la dérive plutôt de *špj = šāfā'*), mais autre chose est une étymologie populaire, autre chose l'étymologie scientifique. Je me demande donc s'il ne faut pas comprendre *rûḥ šāfôn* par „le vent qui vient d'une place cachée, inconnue”, d'où il apporte la pluie. Il est vrai que dans ce cas on s'attendrait plutôt à la forme *šāfûn* (participe), mais la différence entre *šāfôn* et *šāfûn* n'a pas dû être bien grande et a pu être inexistante dans un certain temps ou dans certains dialectes (en judéo-araméen on prononçait *šippûnā*). Pour l'idée on peut comparer Job. xxxviii 22 ss. et Ps cxxxv 7 (Jean iii 8).

Contre cette solution de l'énigme on pourrait remarquer que la pluie est généralement considérée comme une bénédiction, ce qui n'est pas l'effet de la médisance, tandis que le „vent du nord” est toujours considéré comme malfaisant. On peut répondre que tout cela ne fait que compliquer l'énigme et en rendre la solution plus malaisée, ce qui a bien pu être l'intention des sages. Un certain jeu de mots, même un peu forcé, ne saurait être exclu. Rien n'empêche, en outre, qu'il y ait une certaine opposition entre les deux membres du proverbe, dont nous proposons l'interprétation suivante: comme le vent, venant d'un lieu inconnu, couvre le ciel de nuages et l'assombrit, ainsi une parole médisante prononcée par on ne sait pas qui rend sombre le visage du prochain qui est visé.

rûm 'ôlām.

Dans ma note sur *L'immortalité de l'âme d'après les textes de la Mer Morte* (cf. VT, 1952, p. 171-175) j'ai traduit l'expression *rûm 'ôlām* (cf. Ps. Gimel, v. 4, d'après SUKENIK, *Megillôt Genûzôt*, II, p. 38) par „hauteur éternelle”. M. HÉNOCH YALON, dans une lettre de Jérusalem, m'a fait remarquer que la même expression se rencontre deux fois dans la prière du matin de la liturgie synagogale au sens de „le monde d'en haut”. Dans la prière *עזרת אבותינו* il est dit, en effet, que le siège de Dieu se trouve *b'rûm 'ôlām* tandis que ses *mišpāṭîm* et sa *š'dāqāh* s'étendent jusqu'aux extrémités de la terre. Dans la prière *תתברך צורינו* Dieu est loué comme Créateur de ses serviteurs (*m'šār-*

tîm) placés *berûm 'ôlām*; ces serviteurs ne sont autres que les anges, comme il appert du reste de la prière, en particulier de la citation d'Is. vi 3 et de la mention des êtres célestes de la vision inaugurale d'Ezéchiel.

Ceci confirme encore une fois notre interprétation de certains passages du Ps. Gimel et d'autres textes des mss. de la Mer Morte. Les membres de la secte espéraient être admis au rang des anges dans le ciel.

kābôd = âme

Dans VT, II, 1952, p. 308-312, NÖTSCHER a argumenté avec beaucoup de raison que le mot *kābôd* ne signifie jamais „âme” dans l'Ancien Testament. S'il me cite pour l'opinion contraire (*l.c.*, p. 308), c'est que la citation est d'après le P. LAMBERT qui m'a attribué plus que je ne l'ai dit moi-même. S'il est permis de me citer d'après mon propre texte, voici ce que j'ai écrit: „Puisque כבוד se trouve parallèle à *nefeš* dans Gen. XXXIX, 6; Ps. VII, 6, il est bien possible que les anciens lecteurs de l'AT (parmi lesquels l'auteur de DSD lui attribuaient le sens d'*âme*, adopté dans notre traduction” (*BiOr*, 1951, p. 118, note 24). Dans cette phrase „les anciens lecteurs” est une coquille pour „des anciens lecteurs”, dont je ne suis pas responsable, mais cela ne donne pas le droit de donner à „lecteurs” le sens d'„auteurs”. Ce ne serait pas la seule fois que les scribes de la secte aient attribué un sens à une expression biblique qu'elle ne revêtait pas dans les textes classiques. Il est bien clair, à lire p. ex. le midraš d'Habacuc, que les méthodes d'exégèse de la secte n'évitaient pas ce qui pour nous seraient des contre-sens.

Nijmegen

J. VAN DER PLOEG

THE SALTING OF SHECHEM

In Judges ix 45 it is reported that Abimelech, after he had fallen out with the men of Shechem who made him king and had slaughtered them, razed the city and sowed it with salt (*way-yizrā'ēhā mēlaḥ*). No immediate parallel to this action can be cited from the Israelite historical records, and of the two explanations usually given neither is quite satisfactory.

Some exegetes (e.g. BUDDE, MOORE, LAGRANGE, BURNLEY) consider that the strewing of the ruins with salt was a symbolic act intended to betoken the perpetual desolation and infertility of the site. If this

were Abimelech's intention then by Hebrew standards the symbolism was somewhat inept. Natural surface salt, deposited on the soil by evaporation, is an indication of the unsuitability of that soil for cultivation, and such soil does not attract settlers; cf. Deuteronomy xxix 22, Jeremiah xvii 6, Psalm cvii 34, Job xxxix 6. Abimelech, however, was not concerned to counterfeit the natural phenomenon. For the fertility of otherwise of the site was now of no particular moment; he could hardly have hoped to blight the rich acres that surrounded the town—as Meşudat Şiyyon *ad loc.* suggests he did—and indeed it was the productivity of the vineyards that had put so many of the disaffected at his mercy. It was not the fertility of the fields but the condition of the ruined town that disturbed him. And he would not use prepared salt to represent the barren natural saline deposit, for prepared or domestic salt has quite other associations, being regarded as a life-giving element and providing an ingredient for sacrifices and covenants.

Others (e.g. NOWACK, W. R. SMITH, *Religion of the Semites*³ (1927), 454) suppose that what Abimelech did was to commit the city to the ban, and that the sprinkling with salt was a part of the ritual of the *ḥērem*. The use of salt in an act of consecration is apposite enough (cf. Ezekiel xliii 24), though whether the procedure of the *ḥērem* did in fact include the sprinkling of salt upon the devoted object is unknown, but it is quite improbable that Abimelech's destruction of the city was intended as a consignment of it to a sacred destiny and state of execration. The Shechemites were not public enemies of the whole community, but dissident subjects, and Abimelech does not appear to invoke any divine sanction for his extermination of them any more than for his kingly office. Abimelech—unlike the judges, including even Samson—is never represented as the champion of the national god, and the redactors of the book of Judges make no attempt to impart a religious motive to his deeds or to fit his career into the theocratic framework imposed upon the accounts of the judges. It is noteworthy too that Shechem was regarded as a propitious site for the crowning of Rehoboam (1 Kings xii 1), and Jeroboam rebuilt the city without incurring the consequences of the profanation of an accursed site (1 Kings xii 25; cf. Deuteronomy xiii 17). In other instances the violation of a *ḥērem* has serious consequences for the violator and receives due notice from the Hebrew historian (Joshua vii; 1 Kings xvi 34; cf. Joshua vi 26). In the re-occupation of Shechem they find nothing that needs explanation.

No aura of taboo attaches to Shechem in the later record, and it is altogether incredible that the place chosen as the first capital of the Northern Kingdom and the main centre of the Samaritan sect should be one that had been solemnly anathematised by an Israelite leader.

With the one exception already mentioned the Rabbinical commentators offer no elucidation of the sentence. The text is sound. The reading of the Peshitta and of its Arabic descendant in the Polyglots, by which Abimelech is represented as turning the site into a vegetable plot (cf. I. Löw, *Flora der Juden*, I (1928), 648), is due to a prosaic translator who did not see that the sowing was metaphorical, and is accordingly an indirect witness to the Hebrew text.

The motives that led Abimelech to go to the trouble of levelling Shechem and strewing its ruins with salt are to be traced back to his mentality and the situation in which he had become involved. Abimelech was a superstitious man. When, in the traditional Oriental manner, he sought to strengthen his claims to kingship by the removal of rivals, and proceeded to mete out to the seventy sons of Jerubbaal the same fate as befel the seventy kinsmen of Baršur of Ja'udi (Panamuwa inscription, l. 3) and the seventy sons of Ahab (2 Kings x 7), he was careful to slay them all 'upon one stone' ('*al 'ében 'eḥât*; Judges ix 5). The purpose of this extreme tidiness was to minimise the range and effects of the bloodshed by concentrating it in one spot, and so, as it were, to reduce the cry for blood-vengeance to a single localised voice. For three years he escaped whatever attempts were made—whether by the young Jotham or by some other surviving *gō'ēl*—to avenge the murder of his half-brothers. At the end of this period he found himself in a very similar predicament in relation to the Canaanites of Shechem. His mother was a Shechemite woman. The citizens of Shechem were his kinsmen and blood-brothers. In exterminating them he was violating the solidarity of his own tribe and incurring the penalty of blood-vengeance at the hands of his maternal relatives. His fear of such vengeance is reflected in the murderous panic of his ruthless progress through the neighbouring towns until he met a bloodless fate at a woman's hands (vv. 46-54). But he was also afraid of supernatural vengeance. The spirits of the dead Shechemites would haunt the ruins of the town as ghouls crying for blood and moaning for placation. To deprive them of their natural place of lodgement he reduced the walls to rubble. And the sprinkling of salt was intended to serve the same purpose.

Amongst the Semites salt is credited with various purgative and protective powers. One of its most notable properties is its decomposing action on blood, on account of which it came to be regularly applied to sacrificial meat. The neutralising and prophylactic properties imputed to it are illustrated in the Old Testament by Elisha's use of it to cleanse a mischievous—and probably haunted—water-spring (2 Kings ii 19-22), and by its application to new-born infants to ward off malicious demons (Ezekiel xvi 4). To the latter usage close parallels can be cited from German Jewry (I. BENZINGER in *Jewish Encyclopaedia*, s.v. 'Salt', ad fin.) and the Yemen (E. BRAUER, *Ethnologie der Jemenitischen Juden* (1934), 388).

Among the Moors salt is carried in the hand on going from room to room in the dark (FRAZER, *Garnered Sheaves* (1931), 28); it is distasteful to the devil (*ibid.*), and it is effective against the evil eye (BENZINGER, *loc. cit.*). Theocritus describes its use in purging a house of the baleful effects of serpent visitants from the lower regions (xxiv 96-8; cf. the parallels in A. S. F. GOW's note ad. *loc.*). It was used for exorcism by the Nubians (J. L. BURCKHARDT, *Travels in Nubia* (1819), 169) and the Arabs (LANE, *Arabian Society in the Middle Ages* (1883), 41, 188). Further examples will be found in the articles on 'Salt' in the Bible dictionaries, in A. E. CRAWLEY's article 'Metals and Minerals' in HASTINGS' *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, and in S. A. COOK's additional note in W. R. SMITH's *Religion of the Semites*³ (1927), 594-5. From these examples it seems evident that when Abimelech scattered salt over the ruins of Shechem he had a similar apotropaic end in mind. His action was not a gesture or a token. The broadcast strewing of the salt was a last desperate attempt to neutralise the shades of the slaughtered Shechemites and to avert their vengeance.

University of St. Andrews
Scotland

A. M. HONEYMAN

NOTES ON THE MANUAL OF DISCIPLINE (DSD) I 18, II 9, III 1-4, 9, VII 10-12, and XI 21-22

Pl. i, 18. — The first word of the line has caused much trouble. S. M. STERN (in *J. B. L.* 1950, 24 f.) has suggested the reading יסיוס which he combines with CDC i, 21. However, the last letter of the word in our passage is quite clearly a *mem*, although not a final one. The same shape of *mem* occurs in several places in DSD, e.g. in ימה

the key to the understanding of the text in DSD ii, 9, the meaning being: "not even by intercession (of angels) will the impious escape his dreadful fate".

Pl. iii, 1-4: **לוא חזק לוא יתחשב**. Scholars disagree very considerably upon the translation of this whole passage. In l. 1 the American editors transcribe: **לוא חזק למשיב חיו**, obviously taking **משיב** as a participle¹); other scholars prefer the reading **משוב**, explaining **משוב** either as a noun formed by the prefix **מ**²), or as an Aramaic infinitive³). **שוב** is a very common word both in DSD and CDC (the "Zadokite Fragments") and—constructed with **ל**—always occurs in the form **לשוב** (DSD i 17, v 1, 8, 22, vi 15, CDC x 3, xv 12, xvi 1,4); an Aramaic infinitive after **ל** of this particular word in our passage would certainly be very odd. My suggestion is to read **למשוכ חיו**, regarding this expression as explanatory of **חזק** ("so that he can prolong, continue his life"), this word meaning "recover" (as from a disease), cf. Is. xxxix 1. In this connection it should be remembered that the notion of salvation and eternal life as "recovery", "healing" occurs in DSD iv 6: "healing and abundant peace during length of days", cf. CDC viii 4 (which is also to be taken eschatologically). — In l. 2 the American editors transcribe **בסאון רשע**, apparently treating the passage as an allusion to Is. ix 4: **כָּל-סֹאן**: **סֹאן בָּרַעַשׁ**: "every boot of one tramping in the tumult". All translators (except BROWNLEE, who emends the text to **מחרשו רשע**) regard this allusion as beyond doubt, although it is generally assumed that the expression in our context is used in a non-literal

see LANDSBERGER in *Mitteilungen der altorientalischen Gesellschaft*, Band IV, 310, and VON SODEN, *Grundriss der akkadischen Grammatik* (*Analecta Orientalia*, 33 (1952), 22. Prof. DRIVER, in a letter, tells me that he is convinced that *abûtu* is from **אבה** "incline" and means "inclination", "desire", suggesting that it is possible that in Neo-Babylonian *awātu* ("word") and *abûtu* ("desire") have contaminated one another. For the meaning "desire", "will" for *abûtu* reference is made to such phrases as *summa abûtu šalintu* (KÖHLER and UNGNAD, *Assyrische Rechtsurkunden*, XV, 46 (p. 16) and *abûtam illak* (HUNGER, *Becherwahrung bei den Babyloniern*, 56 (B61)), where the meaning "will" seems far more probable than "word". Prof. DRIVER has kindly drawn my attention to the occurrence of the expression *abûta abâzu* (see e.g. *Zeitschrift für Assyriologie*, IV, 256, l. 19 (p. 241): *li-bu-zu a-bu-us-su*, which forms a still closer parallel to the phrase in our passage.

¹) BROWNLEE (*BASOR*, *Supplementary Studies*, no. 10-12, p. 12), SCHUBERT (*op. cit.*, 44) and DEL MEDICO (*op. cit.*, 38).

²) MILIK (*op. cit.*, 138) and LAMBERT (*op. cit.*, 959).

³) VAN DER PLOEG (*op. cit.*, 1952, 128).

sense. It is not certain that a reference to Is. ix 4 gives the clue to the understanding of our passage. A glance at the manuscript makes it clear that one might just as well read **בָּם אֵין** in stead of **בסאון** and translate: “for in them (i.e. in **דעת**, **כוח** and **הון** of the impious) is iniquity”, this interpretation giving a very clear reason for the previous prohibition. The following **רשע מחרשו** is an echo of Hos. x 13: **חַרְשָׁתָם רָשַׁע**, the verb there not having been taken in the meaning “to plough” (which undoubtedly is the meaning of the Hebrew text, cf. the parallelism **קצר**), but in the meaning “to think, devise”, cf. Prov. iii 29, vi 18. The object **רָשַׁע**, no doubt, has caused this interpretation of **חַרְשָׁתָם**, cf. LXX: **ἡ τὴ παρρησίᾳ αὐτῶν ἀσέβεια**, **חרש** having been taken as “be silent, dumb”. Making a stop after **און** **כיא במ און**, it is easy to recognize that **רשע מחרשו** and **נאולים בשובתו** form a rhythmical parallelism; so, the form **מחרשו** should be taken as **מן** + infin. constr. with suffix, parallel with the following **ב** + **שובתו**. **שובתו** is not an error, the form **שובה** having been recorded by PETERMANN¹⁾ as a Samaritan variation of **שוב**. I take the verb to mean “apostatize”, see the usage of the verb in DSD vii 23, x 11, CDC xix 34. **ולוא יצדק**. The fourth word of the line is read by the American editors as **במתיר**. This reading implies that the word is derived from **נתר** “to loosen”, a derivation defended by several scholars²⁾.—A comparison with CDC iii 11 f. and ii 16 throws light on our passage. In CDC iii 11 f we read: **ולתור אחרי שרירות לבם**, and in ii 16: **ולא לתור**; **במחשבות יצר אשמה**; that we have in these passages the same verb as in DSD iii 3 there can be no doubt, and the interesting thing is that in CDC ii 16 the word has been vocalized as *lātūr*. So, we may conclude that the form in DSD iii 3 is to be derived from **תור** and not from **נתר**. The verb in CDC iii 11 and ii 16 means “to walk about” (arab. *tāra*), with **אחרי** “folgen”, “sich verlocken lassen”³⁾, cf. Numb. xv 39. It is natural to take **במתור** in our passage in the same sense; the form **מתור** might, then, be explained as *nomen actionis* with

¹⁾ “Versuch einer hebräischen Formenlehre nach der Aussprache der heutigen Samaritaner” (*Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, vol. V, 221).

²⁾ DEL MEDICO (*op. cit.*, 38), HABERMANN (*op. cit.*, 65), SCHUBERT (*op. cit.*, 44). Prof. DRIVER (in a letter to me) translates: “He will not be justified through the relaxation of the stubbornness of his heart”, treating **מתיר** (read as **מתיר**) as verbal

noun from Hiphil of the same form as f. ex. **מראית** “appearance”, **מצויכה** “plaster” etc. (SEGAL’s *Mishnaic Grammar*, 117).

³⁾ GESENIUS-BUHL’s dictionary s.v.

prefixed מ¹⁾. וחושך. Most scholars take חושך as the object²⁾, or as modifying the object³⁾. It is important to realize the full meaning of חושך applied in connection with the impious. Their doings are dark (ii 7), they walk on the ways of darkness (iii 21, iv 11), their origin is darkness (iii 19), their ruler is the Angel of darkness (iii 21), darkness is the element, in which they live, they are "Sons of darkness" (i 10), irreconcilably opposed to "Sons of light" (i 9, ii 16). This opposition of light and darkness is to be understood in a strictly dualistic sense; the light-darkness terminology of DSD reminds one of Johannine way of thought. I suggest the equation of וחושך with בחושך (an interchange due to the frigative pronunciation of begadkephat) and translate accordingly: "(It is) *in darkness* (that) he looks at the ways of light", the meaning being that, living in darkness, he cannot possibly understand the ways of light, although they are visible, cf. John i 5. The line states the simple fact of the insuperable contradiction between and the irreconcilability of light and darkness, cf. especially iv 16b-18a. To this interpretation the next passage presents a perfect parallelism, the meaning being quite clear: the impious cannot possibly be reckoned as perfect. If the text of our passage is right, we must combine בעין with בעיין in the Hab.-Com. iv 8, in which expression WEISS⁴⁾ sees the influence of the Arabic *bi'ain*: "in the presence of". This interpretation, however, makes hardly any sense in connection with חשב, which is in DSD constructed with עם (iii 1) or ב (v 11, 18; cf. CDC xix 35). However, our passage has been satisfactorily explained by BARTHÉLEMY⁵⁾: what we actually have is an aural error, בעין having to be equated with ועם, and we may translate: "He cannot be reckoned *with the perfect*". Thus we may translate the whole passage iii 1b-4a: "*He cannot recover (and thus prolong his life) and with the upright he cannot be reckoned, and his knowledge and his strength and his property must not come (יבואו) into the council of the community, for in them is iniquity: wickedness (results) from his device and defilement (is caused) by his apostasy; and he cannot be justified because of his walking-about in the stubbornness of his heart. In darkness he sees the ways of light and with the perfect he cannot be reckoned*".

¹⁾ MILIK (*op. cit.*, 131).

²⁾ MILIK (*op. cit.*, 138), VAN DER PLOEG (*op. cit.*, 1951, 117; 1952, 128), LAMBERT (*op. cit.*, 959).

³⁾ YALON (*op. cit.*, 70).

⁴⁾ JQR, 1950, 133 f.

⁵⁾ RB, 1952, 198 f.

Pl. iii 9: **במי דוכו**. The expression is parallel to the previous **במי נדה**; DEL MEDICO, therefore, is right in reading **דוכי** and translating: "avec les eaux de propreté"¹⁾, but he failed to notice that **דוכי** is the Syriac word *dūkāyā*²⁾.

Pl. vii 10-12. The problems of this little section centre in the interpretation of the verbs **נפטר** and **יזקפו**. The most common meaning of **נפטר** in Niphal in Aramaic is "to depart"; so, some scholars have rightly suggested that meaning here³⁾. In l. 10 two cases of inattention are mentioned: sleep and departure. The root **זקף** means "to erect" (transitive), "to stand upright" (intransitive). LAMBERT⁴⁾ has drawn attention to the occurrence of the Accadian equivalent *ṣaqāpu* in a Mari-letter⁵⁾, where the verb is used with the meaning "to protest", "to claim", a meaning which is also attested in Old Babylonian, and in Neo-Assyrian documents⁶⁾. Supposing it is this use of the verb that we have in our passage, the meaning is: "— but if they protest (against his departure, i.e. if they claim his presence) and he departs (in spite of that), then he is to be punished 30 days".

Pl. xi 21-22. The editors transcribe: **והואה מצור רק חמר קורץ**. The

¹⁾ *Op. cit.*, 39.

²⁾ PAYNE SMITH's *Thesaurus*, col. 895.

³⁾ DUPONT-SOMMER (*op. cit.*, 25), DEL MEDICO (*op. cit.*, 46), BROWNLEE (*op. cit.*, 28, 30), SCHUBERT (*op. cit.*, 51), HABERMANN (*op. cit.*, 76).

⁴⁾ *Op. cit.*, 953, n. 25.

⁵⁾ *Archives Royales de Mari*, II, 1950, no. 76.

⁶⁾ OPPENHEIM in *JNES*, XI, 136. (For this reference, as for the transcription and translation of the passage in the Mari-letter concerned I am indebted to Mr R. FRANKENA, Leyden). The text runs as follows (ll. 22-26): a-(na "Sin-be-el-ap)-lim az-qú-up a-na-ku it-ti "Sin-be-e(l-ap-lim) aš-ša-ba-at ù war-du-meš be-lí-ī (a a-wī-lu-meš) ša si-ik-ki-im iz-nu-ma iš-tu ki-s(a-al é-kál-lim it-ta-šú-ú, of which the suggested translation is: "Against Sinbelaplim I protest, and with Sinbelaplim I have a quarrel (?), and the servants of my lord, sikkim-people (?), are angry and went away out of the yard of the palace". The meaning "to protest" of Accadian *ṣaqāpu* (which is secondary to the meaning "to plant, erect") is preserved in Syriac *ṣeqaf* which (in partic. pass.) is used in Peshitta of 2 Tim. iv 15 (as a translation of ἀντέστη τοῖς ἡμετέροις λόγοις): *ṣeqif lūqbal melyan* (PAYNE SMITH's *Thesaurus*, col. 1148). Prof. DRIVER, in a letter to me, asserts that *ana* . . . *ṣaqāpu* in Assyrian means "to stand against, resist, make a claim against", whereas *ṣaqāpu* alone does not mean "to claim", but "to stand up"; the use of the verb in our passage, therefore, refers to some procedure of which standing-up was an essential part, probably *voting*, of which Mishna Sanhedrin says that the court stood to record its vote. Accordingly, the context is interpreted by prof. DRIVER in the following way: the person concerned can go out two or three times in the sight of all for a valid reason (e.g. to relieve nature), while the company is sitting, but not without reason; and he certainly must not slink out, when no one is looking, especially when the company is voting, thus shirking his responsibility.

wording of the last half of the passage (חמר קורץ) is clearly dependent on Job xxxiii 6 (אָנִי מִחֶמֶר קִרְצָתִי גַם אָנִי), and the idea expressed is identical with Gen. ii 7, Job iv 19, x 9 (where LXX reads חמר instead of כחמר), Sap. vii 1, ix 15. Eccl^{sa} xvii 1. Joseph. *Ant. Jud.*, I, § 34 and many passages in Midrash Rabbah¹), according to which primeval man (and his posterity) is created of earth, dust or clay. However, the doctrine soon arose that the actual creation of the individual man is brought about by means of semen virile⁴). In some passages "water" is used, equal to "seed"²). With this fact in mind a very interesting light is thrown upon a passage in SUKENIK's *Megilloth Genuzoth*³), which runs as follows: אֲנִי יֵצֵר הַחֶמֶר מֶה : אֲנִי מִגְבֵּל בְּמִים לְמִי נִחְשְׁבִיתִי —(of) what (significance) am I?—something kneaded with water—as whom can I be reckoned?" That in this passage מִים means "seed" is very probable, not only because of the parallels mentioned, but especially because the combination of "clay" and "water" strongly reminds us of several passages in the Koran, where these two elements are mentioned as the ones from which man is created, "clay" alluding to primeval man and "water" (= seed) to his posterity⁴). It seems clear that our passage alludes to something similar, in other

¹) See Midrash Rabbah, translated by H. FREEDMAN and M. SIMON, Gen. viii 9, xvii 4, 8; for more references, see index volume under "Adam", "man" and "creation".

²) Sap. vii 2 may be regarded as the first evidence of this idea, to which Rabbinic writings bear testimony. Clear is Pirke Aboth III. 1: דַּע מֵאֵין בָּאת מִטְּפָה סְרוּחַ ("Know from where you have come: from a stinking drop!") C. TAYLOR (*Sayings of the Jewish Fathers*, 153) is mistaken in referring to Heraclitic metaphysical speculations (BYWATER, *Heracliti Ephesii Reliquiae*, §68) as an explanation of this passage). In Sota 5a סְרוּחָה is probably alluding to the same doctrine; in Jer. Tal. Jeb. IV 5c the conception is called the "first" creation; in Tanchuma, Piquide 3 this theme is treated at great length (the passage is quoted in translation in F. WEBER, *Jüdische Theologie* (2. Auflage), p. 225 ff.).

³) In Mekhilta Shirata, commenting on the words נִוְרָא תְהִלּוֹת (Exod. xv 11), God is referred to as the one who צֹר צוּרָה בְּמִים ("shapes forms of mere water") and נוֹן לְאָדָם בֶּן מִטְּפָה שֶׁל מִים ("gives to a man a son out of a drop of water").

⁴) Vol. I, 31 (pl. XIII, l. 15).

⁵) *ṭīn*, *ṭurāb* ("clay, dust") and *mā'* ("water") e.g. Sura xxi 31, xxiv 44, xxxii 6-7. That the "water" is not to be taken in a literal sense, but is a euphemism for "seed" has been supposed by the Muslim commentators (see e.g. Tabari and Zamakhshari on Sura xxiv 44 and xxxii 6-7, and can be proved by reference to Sura xxii 5, xxii 12-13 and xxxv 12, where *ṭurāb* and *ṭīn* are followed by *nuṭfa* (drop of semen) and to Sura lxxxvi 6 f., where *ma'm* by the continuation *dafiq'm yahrudju min baini-ṣṣulbi wa-ttarā'ibi*: "pouring forth, issuing from the loins and the ribs" is clearly used in the meaning "semen"; cf. also Sanhedrin 91a.

words: the word, generally translated by "only" (רק), means "saliva" (read as רק). Hence we may draw a very important conclusion: the transcription is wrong; we should not read מצור רק, but מצי רוק, a reading which is fully justified by the shape of the letters in the manuscript and by the fact that in DSD segolates of the type kuth of ע'ע are always written plene ¹). מצי I suggest be taken as a noun מְצִי: "something which has been squeezed out, emitted", the following *nomen regens* being explanatory. Thus we are able to translate the passage: "He is saliva which has been emitted, clay which has been nipped off"—"saliva" being used as a metaphor for "semen" as in Nidda II iv 16b ²).

Keble College, Oxford

PREBEN WERNBERG-MØLLER

¹) Thus רוב (iv 3, 4, 5 etc., xi 14, also v 22), רוע (iv 11), תום (v 24, x 21, 23, xi 2), כול (i 3, 4, 5 etc.), בור (ix 15), עוז (x 25, xi 4).

²) Prof. DRIVER has been kind enough to draw my attention to this passage.

REVIEWS

BERNARD BONKAMP, *Die Psalmen nach dem hebräischen Grundtext*, mit einem Vorwort von Univ. Prof. Dr. theol. et phil. A. ALLGEIER, Verlag Wilhelm Visarius, Freiburg i. Br., Druck und Auslieferung: Verlagsanstalt Felix Post G. m. b. H. Gels.-Buer. Pp. 634.

The author of this new work on the Psalter modestly calls it "The Psalms according to the Hebrew fundamental text". From the title it appears that the main purpose of the book is to provide a new translation directly from the Hebrew. But, as Dr. ALLGEIER, the well known author of *Die altlateinischen Psalterien*, explains in a short foreword, the translation has been prepared taking into account all philological progress made in recent years. In particular it is a renewed attempt -- in the line of DELITZSCH -- to study the Psalter with the contribution of Assyriological material. The A., himself a pupil of DELITZSCH, is well read in Assyriology, as his other work *Die Bibel im Lichte der Keilschriftforschung*, already published before the war, proves. But the volume gives more than a new critical translation. In the Introduction, pages 3-43, three main questions are dealt with: latest German catholic translations of the Psalter, from the Vulgate and from the original; authors and age of the Psalms (pp. 4-28); division of the Psalter as we find it now in the Masoretic Text, and the attempt to reconstruct the original collections (pp. 29-38); with the question of divine names connected with these collections. To the translation of the single Psalms are appended short footnotes (somewhat lengthy ones are rare) of a textual or philological character. Then follows the commentary, which purports to give the fundamental meaning of the Psalm and to fix its historical setting. The absence of any bibliographical list, as also the fact that the A. rarely discusses the views of other commentators, is not due to lack of information. The pertinent, though sparse, quotations through the commentary testify to the contrary. The A.'s principles of textual criticism, are simple and straight-forward: Normally, only the consonantal text, without the Masoretic punctuation, vowel points, separation of words, etc., is to be considered reliable. Moreover, whenever an emendation of the text appears to be necessary, one may have recourse to the Greek text of the Septuagint, as that Version goes back to a time when the Hebrew consonantal text was still in a better state of preservation than at the time of the Masoretes. What may be a surprise is the fact that no allusion is made to the possibility of emending the text on rhythmical or strophical principles. The same remark applies to the latest Italian translation of the Psalms by the very competent scholar E. ZOLLI (See our review in *Rivista di Studi Orientali*, 1952). Such principles result, in the main, in a conservative attitude. In fact the A. does not indulge in any of those rearrangements of verses in the same Psalm, as one may easily

find in modern commentaries, or "misplacements" of verses or parts of Psalms from one Psalm to another, as occur, for instance, in BUTTENWIESER's commentary. Nevertheless, new readings are not rare and some of them deserve attention. Besides, the A. draws new meanings or new words from the Assyrian vocabulary. ZOLLI, on the contrary, derives many new interpretations from the Aramaic and Arabic linguistic fund, which is, in a way, more strictly related to Hebrew. This should be kept in mind even if we are ready to accept ALLGEIER's statement in the foreword, that "zeitlich und formal" the Psalms are nearer to the Assyrian-Babylonian literature than to the Arabic one. Indeed we would have expected BONKAMP to put the Babylonian literature to contribution in order to illustrate the "form" or "pattern" of the Psalms, but contrary to our expectation, he has nothing at all on this very important question.

The discussion on the authorship and age of the Psalms (Introduction, pp. 4-10) introduces us into the very heart of the A.'s mentality. While a modern commentator like HERKENNE is inclined to accept the Davidic authenticity, as given in the titles, whenever it is not clearly impossible, and is on this point very conservative, in contrast with his great freedom in textual emendations, another German scholar, LANDESDORFER, denies the Davidic authenticity for about 30 Psalms of those ascribed to David by the inscriptions. BONKAMP rather follows in LANDESDORFER's direction and in the way he follows to determine the age and setting of the Psalms, we may say, lies his most characteristic contribution. For him the question of origin and age (Ursprung und Alter) of the Psalms is all important as an unconditional preliminary to their understanding. Therefore he devotes to it the greater part of the introduction and of the commentary to each Psalm.

Through the analysis of the content of each Psalm and the taking into consideration of recurring words, expressions and ideas, the A. is able to establish connexions between different Psalms and to group them together. Then the argument of the Psalm, or characteristic allusions in it, or also the presence of Aramaisms or Accadian loanwords furnish him with the elements that go to fix the age and setting of the different groups. Aramaisms or Accadian loanwords always provide the *terminus post quem* the relative Psalms have been composed. At times it is also possible to fix the *terminus ante quem*. Let us see a few practical examples. Psalm li is given by the title as Davidic. BONKAMP finds that it fits well between the preceding and the following one; therefore the three Psalms l, li, lii must be considered as one group. In fact in Ps. l God appears as the admonishing Judge, who reproves the pious on account of the nature of their offerings and invites the godless to conversion; in Ps. li we have the penitential Psalm of a repenting sinner and in the third one, lii, the contrary case, of the sinner who will not be converted. Now reverting to Ps. l, the A. finds in it two Sumerian (or Accadian) loanwords: *ziḫ*, an insect of some kind, and *toš-tušū*, "Lüge" (v. 20, adopting a reading proposed by DELITZSCH). From the presence of these two loanwords the A. argues that the Psalms in question cannot go back to David, but, at most, to Hezekiah. This date he finds confirmed through the connexion of the

Psalm with Isaiah i 10-20. The *terminus post quem* is also given by the fact that, according to BONKAMP, Ps. li already served as model to the author of Ps. xxxii-xxxiv. The analysis of these last Psalms justifies the conclusion that they cannot have been composed later than 587 B.C. The commentary on Ps. li has further particulars to substantiate the relation between Ps. l and li. Besides the fundamental theme of sacrifice and offerings, as stated above, a few characteristic words and expressions recur in the two Psalms: *ješa'* (Ps. l 23, li 14); *'olotbecha l'negdi thamid* (l 8) and *ḥaṭṭathi negdi thamid* (Ps. li 5); *wattašlech d'barai aḥ'recha* (l 17) and *al tašlicheṇi mill'phanecha* (li 13).¹⁾ Another instance: On page 17 of the introduction five Psalms are grouped together: Ps. xlv, lx, lxxiv, lxxv, lxxxix. All of them, according to BONKAMP, are the work of the general-in-chief of Zedekiah and are related to the facts of the year 587 B.C. This he gathers from several clear allusions, in the Psalms, to a warrior who is very near to the royal house and has a particular feeling of his own responsibility. Moreover from Ps. xlv 20; lxxxix 52 he gathers with absolute certainty (vollkommen gesichert) that they refer to the defeat of 587 B.C., because in those two passages a flight in the desert, as it took place on that occasion, is clearly alluded to. More details are given in the commentary. Though, the tradition about the author of these Psalms was soon lost, as the titles ascribe Ps. xlv and lxxxix to the Sons of Korah; lxxiv and lxxv to Asaph, and lx to David. Such an attribution of these, and a number of other Psalms, to Korah and Asaph, as it emerges from their analysis, only aims at enhancing the importance of the Psalms by referring them to some great personage of antiquity. Another group is formed by Ps. lxxxvii; cxvi-cxviii, cxxxiii-cxxxviii. Their relation is shown by the *hinneh* recurring in Ps. lxxxvii 4, cxxxiii 1, cxxxiv 1, and the *gam* in cxxx 1 b. The connexion between Ps. cxvi and lxxxvii is proved by the presence of *ahab* in the first verse of Ps. cxvi 1, which the A. compares with the participle *oheb* in Ps. lxxxvii 2 (for this see his commentary). The examination of the Psalms in question permits to establish that they were composed shortly after the reconstruction of the Temple, somewhat later than Ps. ciii, because this Psalm has left traces in Ps. cxvi, though earlier than Ps. lvi, cxxiv, cxxix. As to their destination, they were sung during the feast of the booths, in the nightly procession. Ps. cxvi-cxviii were pilgrim songs that were sung on the way to Jerusalem.

We may now add a few notes on single Psalms. Ps. i, according to BONKAMP, is due to the Editor of the present collection of the Psalter, as a prologue „zur Erklärung und zur besonderen Empfehlung des Buches". Ps. ii is a hymn sung at the „Krönungsfeier" of a prince, and this is no other than Manasseh (!). We must refrain even from summarizing the long discussion presented in the nine pages of the commentary. The Psalm is, of course, grouped together with Ps. cx, lxxii, but also with ix-x. Rather baffling is the argument used by BONKAMP to establish that Ps. viii was sung at a vintage feast. After adopting for the title the reading

¹⁾ Here and in all the quotations that follow we respect BONKAMP's mode of transcription.

of the Septuagint, '*al haggittoth*, „bei den Keltern" instead of '*al haggittith* of the Masoretic Text, he goes on to say: "Man sang den Psalm beim Keltern, weil die Trauben mit den Füßen getreten werden, in offensichtlicher Anlehnung an den Wortlaut von Vers 7 b". Now, verse 7 b says that God placed everything under the feet of man! Ps. xviii, the wonderful thanksgiving song, also receives a very long commentary. The two Aramaisms of the opening (*erhamcha* for the verb *ahab*) and of the end (*wajjadber*) help to situate the Psalm in a time when Aramaic was already used in common conversation. The last verse, speaking of David and his scion, also points, of course, to a later time. Now, all circumstances only fit in the time of Josiah, and the Psalm must have been composed shortly after the discovering of Deuteronomy. Deuteronomy itself must have been written in the time of Achaz between the disappearance of Tabel, the stranger, and the ascension to the throne of Hezekiah. In fact Deut. xvii 14-20 it is said that the king for Israel cannot be a stranger. This is to be considered as hinting to Tabel. The writer of Deuteronomy must be looked for among the "men of Hezekiah" and identified with the Great Priest Uriah (2 Kings xvi 10 ff.). Characteristic of the A.'s method is also the way he deals with Ps. lxxviii. He starts with the remark that the opening words of the Psalm, taken from Num. x 30, are also reflected in Ps. xxi 14, cxxxii 8. Then he draws attention to the repeated use of 'ִֿֿ in Ps. lxxviii 29 ab, 34 b, 35 ab, 36 b (in some instances 'ִֿֿ is restored by B.) and of 'ִֿֿ and *barakh*, "bless", which occurs again in Ps. xxviii 8-9, xxix 11. Moreover in Ps. lxxviii 34 f. and xxix 11 the voice (*qol*) of God is celebrated as a "mighty voice". Now, as these are the only instances in the whole Bible in which these ideas are found side by side, the A. draws the conclusion that these Psalms (xxi, cxxxii, lxxviii) belong to the same author, who had a very special interest in Yahweh as a God of might, and describes him as exercising his might in favour of his people.

We think the instances given are enough to show the A.'s method and work and enable the reader to appreciate its good points, but also to see its failings. The attempt to group the Psalms together in greater or smaller units through the analysis of their content and language is surely more than justifiable in itself. When properly used it may open up interesting and happy views in the real setting of the Psalms and further their understanding. But, especially when the elements yielded by the Psalms are too scanty or too vague it may also result in an elusive instrument, in the sense that it allows subjectivism to creep in unobserved, falsifying the perspective. The more so when the elements taken into consideration are rather exterior to the Psalm and of secondary importance, as is the case, for instance of Ps. l-lII. Here the connexion is established through the argument of recurring words and expressions. But to some the demonstration may seem to lie on data that must be esteemed irrelevant. Similarly the destination of Ps. viii for the vintage feast rests on too weak a foundation to carry the argument. Indeed the connexion between the corrected title and verse 7 b is too forced, and this may be considered an extreme case in which full sail is given to subjectivism. On the con-

trary, the argument from vocabulary for Ps. lxxviii, xxi, cxxxii appears to be better substantiated.

Fundamentally we believe that by following this line of argument in determining age and setting of the Psalms it is very difficult to reach a good probability. The recurrence of characteristic words and expressions may simply be casual or due to literary style or other secondary causes. The possibility should also have been taken into consideration for a Psalm to have been retouched in subsequent time, or for Aramaisms to have crept in through long use in Temple service. More precarious still may be judged the attempt to identify the author of this or that Psalm with some more or less important or known personage of the O.T., when the identification is not supported by tradition or clear evidence in the Psalms themselves. Of course a guess may also, by chance, hit the mark. Withal even when the A., with his suggestions does not carry the argument, he may provide good matter for thought, and many a page will be felt stimulating. A few remarks on textual or philological points may serve to illustrate the character of the translation.

Ps. v 1 *el hannehiloth* is translated: „für die Gruppen“, deriving the Hebrew word from a *nehil* of Targumic and Mišnaic Hebrew. The Psalm is then interpreted as a “party Psalm” (“Psalm der Parteien”). Ps. vii, 7 is interpreted as an invitation to God to rise in the morning for judgment. But the underlying conception is another. God is thought to have retired and slumber, paying no attention to the Psalmist, as in Babylonia the deity was supposed to keep his (or her) face turned off from the suppliant, and was therefore invited to turn his (or her) neck towards him: *irra kišadka*. The difficult and puzzling inscription to Ps. ix-x, ‘*almuth labben*’ is interpreted by BONKAMP as referring to a Psalm in which there is a question of killing a son. This can only be Ps. ii, written at the time the Assyrians penetrated with their armies into the Land. We deem such a reasoning to be off the line, and to this daring construction we prefer ZOLL’s interpretation. For him the inscription is a misreading for ‘*alemet* or ‘*almōn*, the name of a Levitical town, now Hirbet Almit, in the tribe of Benjamin, where a singing school flourished. Ps. xvi 4 is translated: “Die anderen mehren ihre Schmerzen schnell”, reading *jarbu* ‘*ašš’botham* ‘*herim meherab*, which is not a bad correction. In Ps. xlv 5 b B. accepts the Masoretic *šawweh*, imp. “befiehl”, and argues against GUNKEL who reads here the participle, *m’šawweh*. We think the context and division of the Psalm to be in favour of GUNKEL’s interpretation, which has the strong support of the Septuagint, Aquila and the Syriac. The consideration of the literary pattern would have here helped to solve the textual problem. In Ps. lxxxvii 7 *ma’janeh*, “fountains”, is corrected, with other scholars, in *m’anneh*, from ‘*anah*, “to sing”. The emistich reads: “alle, die in dir wechseln im Liede”. Though the translation appears at first much more natural, in reality it results in a tautology. The same figure and the same context, or a very analogous one, occurs again in Ps. lxxviii 27, and there B. accepts the Masoretic reading.

We may put an end to this review by quoting a few cases of Accadian words read by the A. in the Hebrew text. In Ps. xi 4 an *ḥalkab* is added

after *jeh^ezu* (with the Septuagint which adds here: πένης) and is given the value of "fugitive" the word has in the Codex of Hammurabi. In Ps. lxxii 10 *eškar*, "tribute", is explained as a Sumerian loanword in Accadian. Very doubtful is to be considered, in our opinion, the explanation given on page 118, while dealing with the first part of Ps. xix, of the word *parwarim* (2 Kings xxiii 11), reproduced as *parbar* in 1 Chron. xxvi 18 as coming from the Sumerian *bar-bar*, *babbar*, "sun". It is, moreover, difficult to see how this meaning would fit in the context. Ps. xxxii 9 the Accadian *adu* is quoted to explain the impossible 'edjo of the Masoretic text, but to no purpose. See VT, II (1952), 37 ff. One last instance may be *s^egor*. Formerly it was explained as coming from the Scythian σάγαρις; BONKAMP refers it to Accadian *sukurru*, "Spear", another Sumerian loanword in Accadian.

The A., either in the footnotes, or in the commentary, not unfrequently discusses and corrects the Latin translation of the *New Roman Psalter*, and his remarks are, at times, worthy of consideration.

Rome

G. CASTELLINO

BOOK LIST ¹⁾

- BARROIS, A. G., *Manuel d'archéologie biblique*, t. II, Picard, Paris, 1953. 517 p. Index général, index des mots hébreux et araméens. 360 fig. pour les deux volumes. Le volume II traite des institutions familiales et politiques, du droit et de la justice, de la guerre, des arts libéraux, de l'économie, de la sépulture, des cultes et des sanctuaires. Très documenté, précis et critique. Prix 2.250 frs.
- NOTH, M., *Die Welt des alten Testaments*. Einführung in die Grenzgebiete der alttestamentlichen Wissenschaft. Zweite, verbesserte Auflage, Töpelmann, Berlin 1953. xv + 314 S. 4 Tafeln.
- SPIRO, A., *Pseudo-Philo's Saul and the Rabbis' Messiah Ben Ephraim*, New York, 1952. (Proceedings of the American Academy for Jewish Research, Vol. XXI, 1952).
- Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins.*
Der „Deutsche Verein zur Erforschung Palästinas" ist neu gegründet worden. Vom Jahre 1953 ab wird die ZDPV wieder regelmässig erscheinen in jährlich 2 Heften von je 6 Druckbogen (beginnend mit Band 69). Die Mitglieder des Vereins erhalten die Zeitschrift gegen ihren Mitgliedsbeitrag von DM 15.—. Die Mitgliedschaft wird erworben am besten durch Anmeldung bei dem Vorsitzenden des Vereins und Herausgeber der Zeitschrift Prof. D. M. NOTH, Lennéstr. 24, Bonn, Deutschland.

¹⁾ The mention of books in this list neither implies nor precludes subsequent review at length.



AAGE BENTZEN

IN MEMORIAM AAGE BENTZEN

It is with the deepest regret that we record the death of Professor AAGE BENTZEN on June 4 after a very short illness. By his passing the world of Old Testament scholarship has lost one of its most distinguished figures. To the profound erudition and indefatigable industry which had won for him eminence as a scholar there were added a wide culture and quiet charm which enhanced the respect and affection in which he was held far beyond the borders of his own land. As President of the International Organization of Old Testament Scholars he had spent himself generously in preparing for the Congress which will meet at Copenhagen in August; and all who take part in it will be deeply in his debt. As a member of the Editorial Board he had rendered invaluable service to *Vetus Testamentum* by his wide experience, his mature judgement, and his irenic spirit. Those who were privileged to be his colleagues learned to prize his friendship as highly as they respected his scholarship. To his wife and daughters we extend our deepest sympathy in their great loss.

*The International Organization of Old Testament Scholars
The Editorial Board of Vetus Testamentum*

A CONSIDERATION OF SOME UNUSUAL WAYS OF EXPRESSING THE SUPERLATIVE IN HEBREW ¹⁾

BY

D. WINTON THOMAS

Cambridge

Hebrew, unlike Arabic, possesses no special forms for the purpose of indicating the comparative and superlative degrees. Forms like אֶכָּזֵב “cruel”, אֶכְזֹב “deceptive”, and אֵיתָן “enduring”—which are formed like the Arabic elative form أَفْعَلٌ—may indeed be survivals from a time when Hebrew knew elative formations ²⁾. If they are, they are survivals in form only, for they have entirely lost any emphatic value they once may have had. Hebrew, then, resorted to other means to express the superlative, and it developed a quite remarkable variety of ways of doing so. Some of these ways are familiar to every student of the language. There is, for example, the way in which Hebrew uses an adjective which is determined by the article, for example, הַקָּטָן “the youngest” (1 Sam. xvi 11); its use of an adjective followed by a determined noun, e.g., קָטָן בָּנוֹי “the youngest of his sons” (2 Chron. xxi 17); its use of a noun in the construct state before the same noun in the genitive and in the plural, e.g., עֶבֶד עֲבָדִים “a slave of slaves”, i.e., “most abject of slaves” (Gen. ix 25); its use of מִן before כָּל, e.g., עָרוֹם מִכָּל חַיַּת הַשָּׂדֶה (Gen. iii 1) “more cunning than all the beasts of the field”; its use of an adjective followed by ב, e.g., הַיָּפֶה בַּנָּשִׁים “the fairest among women” (Song i 8); its use of מֵאֵד following an adjective; and its use of substantives, such as מִבְּחָר, מֵיָטֵב and רֵאשׁ with a following noun in the genitive in the

¹⁾ The Presidential Address delivered to the Society for Old Testament Study, on 30 December 1952, in London.

²⁾ Cp. GESENIUS, *Hebr. Gramm.* (KAUTZSCH-COWLEY), 2nd. ed., p. 429, n. 1; J. BARTH, *Die Nominalbild. in. d. Sem. Sprachen*, p. 224; E. KÖNIG, *Synt. d. hebr. Sprache*, p. 313.

sense of "best". All these means of expressing the superlative in Hebrew are well known. There are other ways besides which are less familiar, such as the use of synonymous nouns in a genitive and construct relation, e.g., שְׂמֵחַת גִּילִי "my surpassing joy" (Ps. xliii 4) ¹.

It is not with any of these ways that I wish to deal in this paper. My aim is to consider three ways in which, it may be claimed, Hebrew expresses the superlative, which are generally less familiar than the ways already mentioned. I begin with the use in Hebrew of the divine names.

It will be convenient to begin by recording eight passages where the A.V. recognizes the divine names אֱלֹהִים and אֵל as epithets with an intensifying or superlative force. They are:

Gen. xxiii 6 נָשִׂיא אֱלֹהִים A.V. "a mighty prince". A.V. mg. "a prince of God".

Gen. xxx 8 נִפְתּוּלֵי אֱלֹהִים A.V. "great wrestlings". A.V. mg. "wrestlings of God".

Ex. ix 28 קִלְת אֱלֹהִים A.V. "mighty thunderings". A.V. mg. "voices of God".

1 Sam. xiv 15 תַרְדֵת אֱלֹהִים A.V. "a very great trembling". A.V. mg. "a trembling of God".

Jon. iii 3 עִיר-גְּדוֹלָה לְאֱלֹהִים A.V. "an exceeding great city". A.V. mg. "of God".

Ps. xxxvi 7 הַרְרֵי-אֵל A.V. "the great mountains". A.V. mg. "the mountains of God".

Ps. lxxx 11 אַרְוֵי-אֵל A.V. "the goodly cedars". A.V. mg. "the cedars of God".

Jb. i 16 אֵשׁ אֱלֹהִים A.V. "the fire of God". A.V. mg. "a great fire".

In this last passage the adjectival force of the divine name is relegated to the margin. In the seven others it is preferred.

The treatment of the Hebrew divine names as epithets with an intensifying or superlative force is to be found, however, earlier than the A.V. As far as the chief ancient versions are concerned, I have been able to find only one example, namely, in Ps. xxxvi 7, where the Targum renders הַרְרֵי-אֵל "mountains of God" by טוריֵיא תקיפֵיא ²

¹) P. JOÜON, *Gramm. de l'hébreu biblique*, p. 438.

²) P. DE LAGARDE, *Hagiog. Chald.*, p. 19.

“mighty mountains” (as A.V.). I have found no examples in the LXX, Peshitta or Vulgate. When we turn to the mediaeval Jewish commentators, however, we find wide recognition of this force of the divine names. In at least six of the eight passages in the A.V. to which I have referred, these Jewish commentators give to the divine names the same force as is found in the A.V. As examples may be cited Ibn Ezra and Kimchi on 1 Sam. xiv 15 ¹⁾; Kimchi ²⁾ on Jon. iii 3; and Rashi ³⁾ and Kimchi ⁴⁾ on Ps. lxxx 11 ⁵⁾. This is what Kimchi, for example, says at Jon. iii 3: **כל דבר שרוצה להגדילו סומך** “any word which it is desired to magnify is joined to the word **אל** as a means of magnifying it”. In six other passages ⁶⁾ too the Jewish commentators I have mentioned—and others besides—who flourished earlier than the A.V., treat the divine names similarly—**יה** and **יהוה** as well as **אל** and **אלהים**. There can be little doubt whence the translators of the A.V. derived their renderings in the passages referred to. The exegesis of these passages by Rashi, Ibn Ezra, Kimchi, Levi ben Gershon, and Obadiah ben Jacob Sforno—they cover between them a period of some five hundred years—lived on after them in Jewish circles. For example, about a hundred years later than Sforno, we find Yehiel Hillel ben David Altschul, who in the seventeenth century completed his father’s commentaries on the Prophets and the Hagiographa ⁷⁾, continuing the tradition ⁸⁾. A hundred years later, towards the end of the eighteenth century, the tradition was being perpetuated by Christian scholars, for example, by S. GLASSIUS ⁹⁾, who finds a

¹⁾ See Ibn Ezra at Jb. vi 4 and Kimchi at 1 Sam. xxvi 12 and Ps. xxxvi 7. Cp. **רלבג** *ad loc.*

²⁾ *Ad loc.*, and at 1 Sam. xxvi 12 and Ps. xxxvi 7. Cp. Sforno at Gen. x 9.

³⁾ *Ad loc.*

⁴⁾ At Jon. iii 3 and Ps. xxxvi 7.

⁵⁾ For Gen. xxiii 6, see Ibn Ezra *ad loc.*; for Jb. i 16, see **רלבג** at 1 Sam. xiv 15.

⁶⁾ These passages are Gen. x 9 (Sforno *ad loc.*), 1 Sam. xxvi 12 (Kimchi *ad loc.*), Jer. ii 31 (Kimchi at 1 Sam. xxvi 12, Jon. iii 3, Ps. xxxvi 7), Jb. vi 4 (Ibn Ezra *ad loc.*), Song viii 6 (Ibn Ezra *ad loc.*; Kimchi at 1 Sam. xxvi 2, Jon. iii 3, Ps. xxxvi 7), and 1 Chron. xii 23 (Rashi *ad loc.*).

⁷⁾ He divided it into two parts, **מצודת ציון** and **מצודת דוד**. See *Jewish Encyclopaedia*, I, p. 479b.

⁸⁾ 1 Sam. xiv 15 (**מצודת דוד**), Jer. ii 31 (**מצודת ציון**), Jon. iii 3 (**מצ'צ'**), Ps. xxxvi 7 (**מצ'ד'**), Ps. lxxx 11 (**מצ'ד'** at 1 Sam. xiv 15, Ps. xxxvi 7 and **מצ'צ'** at Jon. iii 3, Jb. i 16), Jb. i 16 (**מצ'ד'**, **מצ'צ'**), Song viii 6 (**מצ'צ'** at Jer. ii 31), 1 Chr. xii 23 (**מצ'ד'**), 2 Sam. ix 3 (**מצ'ד'**).

⁹⁾ *Philologia sacra his temporibus accommodata a J. A. Dathio*, 1776, I, p. 44 ff.

superlative force in the divine names in a number of passages ¹⁾, while denying it in others ²⁾; by G. C. STORR ³⁾, and by ROSEN-MÜLLER ⁴⁾. The tradition continued into the nineteenth century. Among lexicographers we may mention GESENIUS ⁵⁾ and FÜRST ⁶⁾; among grammarians KÖNIG ⁷⁾ deserves special notice—he lists no fewer than twenty-one examples; and among commentators reference may be made to DELITZSCH ⁸⁾ and HITZIG ⁹⁾. In the present century many representatives of the tradition are to be found. At the beginning of the century, in 1903, we find K. VOLLERS ¹⁰⁾ explaining עֲרָפֶל and בְּרָמֶל as composite nouns, with אֵל as an intensifying epithet—עֲרָפֶל means, according to him, “dreadful darkness” (he compares the Accadian *irpu* “cloud”), and בְּרָמֶל is said to mean “glorious plantation”. The lexicons of BROWN-DRIVER-BRIGGS ¹¹⁾, GESENIUS-BUHL ¹²⁾, ZORELL ¹³⁾ and KOEHLER ¹⁴⁾ all give examples; among grammarians J. LEFEVRE ¹⁵⁾ may be mentioned; and examples may be found in the commentaries of DRIVER ¹⁶⁾, MARTI ¹⁷⁾, STRACK ¹⁸⁾, BRIGGS ¹⁹⁾, EHRLICH ²⁰⁾, BEWER ²¹⁾ and PROCKSCH ²²⁾, to mention no others.

¹⁾ Viz., Gen. xxiii 6, xxx 8, Jer. ii 31, Jon. iii 3, Ps. xxxvi 7, lxxx 11, Song viii 6, Ezek. xxviii 2, Ps. civ 16, Ru. ii 20, iii 10, 2 Chr. xxviii 13.

²⁾ 1 Sam. xiv 15, xxvi 12, Jb. i 16.

³⁾ *Observationes ad Analogiam et Syntaxin hebraicam pertinentes*, 1779, pp. 258 f. (Gen. xiii 10, xxiii 6, Jer. ii 31, Jon. iii 3, Ps. xxxvi 7, lxxx 11, Song viii 6).

⁴⁾ *Scholias in veteris testamenti libros*, 1788 ff. (Gen. xxiii 6, Jer. ii 31, Jon. iii 3, Ps. xxxvi 7, lxxx 11).

⁵⁾ *Thes. philol. crit. ling. hebr. et chald.*, 1835, p. 98.

⁶⁾ *Hebr. u. Chald. Handwörterb.*, 1876, i.p. 89. ⁷⁾ *Op. cit.*, pp. 316 f.

⁸⁾ *Commentar über d. Psalter*, 1859, I, p. 286 (on Ps. xxxvi 7, lxxx 11).

⁹⁾ *Die zwölf kleinen Propheten*, 1881, p. 182 (on Jon. iii 3).

¹⁰⁾ *Zeitschr. f. Assyriol.*, XVII, pp. 310 f.

¹¹⁾ *A Hebrew and English Lexicon*, p. 513.

¹²⁾ *Hebr. u. Aram. Handwörterb. über das A.T.*, 16th. ed., 1915, p. 40.

¹³⁾ *Lex. hebr. et Aram. vet. Test.*, p. 54.

¹⁴⁾ *Lex. in vet. test. libros*, p. 47.

¹⁵⁾ *Précis de gramm. hébr.*, 1945, p. 161.

¹⁶⁾ See especially *The Book of Genesis* (Westm. Comm.), 1904, p. 225.

¹⁷⁾ *Das Dodekapropheten*, 1904, p. 254 (on Jon. iii 3).

¹⁸⁾ *Die Genesis* (Kurzgef. Komm.), 1905, p. 84 (on xxiii 6).

¹⁹⁾ *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms* (Intern. Crit. Comm.), 1906, I, p. 318 (on xxxvi 7), II, p. 101 (on lxviii 16), p. 205 (on lxxx 11), p. 334 (on civ 16).

²⁰⁾ *Randglossen zur hebr. Bibel*, 1908-14, I, p. 99 (on Gen. xxiii 6), p. 145 f. (on Gen. xxx 8), p. 178 (on Gen. xxxv 5), p. 295 (on Ex. ix 28); III, p. 213 (on 1 Sam. xiv 15), p. 292 (on 2 Sam. ix 3); IV p. 55 (on Is. xiv 13); V, p. 269 (on Jon. iii 3).

²¹⁾ *A Critical and Exegetical Commentary on Jonah* (Intern. Crit. Comm.), 1912, p. 50 (on iii 3). ²²⁾ *Die Genesis*, 1913, p. 337 (on xxx 8).

There is then a long tradition, from the Targum to the present day, that the divine names in Hebrew are used with an intensifying or superlative force. So far as I know, however, it was not until the beginning of the present century that anything like a systematic attempt to examine the question was made. The problem was taken up in 1900 by H. ZIMMERMANN, in his *Elohim, Eine Studie zur israelitischen Religions- und Litteraturgeschichte*, a book which was not very well received at the time ¹⁾. ZIMMERMANN thinks that in several O.T. passages it is impossible that the divine name in the genitive should be understood of God ²⁾. For example, in 1 Sam. xiv 15 חֲרֵדַת אֱלֹהִים can only mean, according to him, "a great fear" (cp. A.V.); and in Jb. i 16 אֵשׁ אֱלֹהִים can only mean, as A.V. mg., "a great fire". Of much greater importance was an article contributed in 1901 to *Revue Biblique* ³⁾ by F. PRAT, entitled "Le nom divin est-il intensif en hébreu?". I mentioned just now that KÖNIG gives twenty-one passages in which a superlative force is said to be imparted by the presence of the divine name. All these passages are examined by PRAT in his article. His conclusion is that the divine name in the genitive never has an intensifying force—it is never equivalent to an epithet, but is always either a possessive genitive, which it is for the most part, or an objective genitive. PRAT's article was examined in turn by J. A. KELSO in *The American Journal of Semitic Languages* for 1902-03 ⁴⁾. In KELSO's judgment PRAT's statements are "sweeping" and "obviously made in the interests of uniformity" ⁵⁾. His own conclusion is that seven of the passages examined by PRAT and himself support KÖNIG⁶⁾; six can reasonably be explained in other ways ⁷⁾; while the rest are too doubtful to be adduced in support of a rule of syntax ⁸⁾. Later, in 1914, appeared F. BAUMGÄRTEL's *Elohim ausserhalb des Pentateuch* ⁹⁾, of which a few pages are devoted

¹⁾ See the reviews by GIESEBRECHT, *Deutsch. Literaturzeit.*, 1900, No. 46, col. 2965, and BEER, *Theol. Literaturzeit.*, 1901, No. 21, p. 561.

²⁾ See p. 17 of his work.

³⁾ Vol. X, pp. 497-511.

⁴⁾ Vol. XIX, pp. 152-158.

⁵⁾ *Ibid.*, p. 158.

⁶⁾ These passages are Gen. x 9, xxiii 6, Is. xiv 13, Jon. iii 3, Ps. xxxvi 7, xlv 7, 1 Chr. xii 22.

⁷⁾ Viz., Gen. xxxv 5, 1 Sam. xiv 15, xxvi 12, Ps. lxxx 11, civ 16, Jb. i 16.

⁸⁾ Gen. xiii 13, xxx 8, 2 Sam. xxiii 20, 1 Chr. xi 22, Jer. ii 31, Mal. ii 15, Ps. lxxviii 16, Song viii 6.

⁹⁾ *Beitr. z. Wiss. vom A.T.*, Heft 19.

to the use of Elohim as expressive of what is powerful and mighty. Familiar passages, such as 1 Sam. xiv 15, Jon. iii 3, Jb. i 16, are, with others ¹⁾, discussed, and a superlative force is claimed for the divine names which occur in them. A year later, in 1915, W. CASPARI wrote a weighty criticism of BAUMGÄRTEL's views in an article "Elohim als Elative?" ²⁾).

With whom does the verdict seem to lie, with those who, like the Jewish commentators who have been referred to, the A.V., KÖNIG, ZIMMERMANN, KELSO, BAUMGÄRTEL and others, believe that the divine names in Hebrew are used with a superlative force, or with those—a minority, it would seem—who, like PRAT and CASPARI, are critical of this view? A full answer to this question would entail a longer study than can be offered here. In this paper I content myself with a brief attempt to indicate the lines along which an answer may be sought.

First, I must mention two important preliminary considerations which demand our attention before we can proceed to attempt an answer. In the first place, the examples cited by lexicographers and others need to be examined carefully before they can be accepted as evidence. The number of examples in which a superlative force has been claimed for the Hebrew divine names is now much in excess of the twenty-one listed by KÖNIG and examined by PRAT and KELSO. The number of which I am aware is almost fifty, and there are doubtless more. Many of these examples are, however, open to objection. Some, for example, as KELSO reminds us, are too unsound textually to permit any view to be based upon them. Among these may be included six of the seven examples for which a superlative force for יה has been claimed, for example, by FÜRST ³⁾ (Jer. ii 31, xxxii 19, Ps. lxxvii 12, lxxxix 9, cxviii 5, Song viii 6). Others again occur in contexts too obscure to make them profitable for study in connection with our problem. As examples may be mentioned נִפְתָּלִי אֱלֹהִים in Gen. xxx 8, וְרַע אֱלֹהִים in Mal. ii 15, and הֶרֶא-אֱלֹהִים in Ps. lxxviii 16. Further, there are some examples, as again KELSO reminds us, which can be explained in other ways, for example, anthropomorphically. Examples may be seen in Ex. ix 28, where

¹⁾ E.g., 1 Ki. iii 28, 2 Chr. xx 29.

²⁾ *Zeitschr. d. deutsch. morgenländ. Gesell.*, LXIX, pp. 393-401; further p. 558.

³⁾ *Op. cit.*, I, p. 490. FÜRST's remaining example, in Ex. xv 2, is to be explained otherwise; see the present writer, *The Expository Times*, July, 1937, p. 478.

the A.V. margin's "voices of God" for קֹלֹת אֱלֹהִים in the sense of "thunder" is entirely satisfactory, as is the A.V.'s "fire of God" for אֵשׁ אֱלֹהִים in Jb. i 16 in the sense of "lightning". These illustrations must suffice to indicate that the number of examples which properly fall to be considered in the discussion of our problem has to be quite substantially reduced.

Our second preliminary consideration is this. It is essential that we understand clearly what precisely is meant by the claim that the divine names in Hebrew are used to express the superlative. It is possible to understand by it two quite different things. First, it may be understood to mean that the divine names when so used have no religious significance at all, and that they are used only as intensifying epithets in the sense of "great, mighty". It is in this sense that EHRlich, for example, understands it. It may, on the other hand, be understood to mean that the presence of the divine names raises a person or object to a pre-eminent degree by virtue of the fact that the person or object in question is brought into relationship with God. The divine names, that is to say, do not lose their religious significance. This distinction which I am trying to draw needs to be much more clearly kept in mind than it generally seems to be.

With this distinction clearly before us, we can more surely approach, and hope to pass judgment on, those examples which claim our attention. Obviously they cannot all be examined here. I can do no more than give the conclusion I have reached after a fairly close examination of them. It is this. If, when we say that the divine names in Hebrew are used to express the superlative, we mean that they have no religious significance at all and are merely intensifying epithets, I do not find a single example which decisively supports such a view. If, on the other hand, we mean that the divine names have the effect of raising a person or thing to a pre-eminent degree, the person or thing being brought into relationship with God, we may hold that the divine names have in this sense a superlative force. Let an illustration or two be given from the examples cited earlier from the A.V. In Gen. xxiii 6 Abraham is addressed by the children of Heth as נָשִׂיא אֱלֹהִים. Has אֱלֹהִים here no religious significance? Does the phrase mean only "a mighty prince", as A.V.? There does not appear to be any decisive reason why we should think so. On the other hand, נָשִׂיא אֱלֹהִים "a prince of God" (so A.V. mg.) could well be descriptive of a prince who holds his authority from

God (LXX βασιλεὺς παρὰ θεοῦ), a prince whose noble qualities derive from his relationship to God ¹). Such a one could not but be an exceptional person, someone out of the ordinary. We should accordingly be justified in saying that אֱלֹהִים here has a superlative force. As a second example may be cited חֲרַדַּת אֱלֹהִים in 1 Sam. xiv 15.

Does this phrase certainly mean "a very great trembling" (so A.V.), and not rather "a trembling sent by God", and, as such, of exceptional intensity, resulting in a general panic ²)? And are אֲרֵזֵי-אֵל in Ps.

lxxx 11 necessarily "the goodly cedars" (so A.V.), and not "God's cedars", which he, and not man, has planted, and which owe their growth to his special care ³)? They will of necessity be no ordinary cedars. In Jon. iii 3, where we find the phrase עִיר-גְּדֹלָה לְאֱלֹהִים

(LXX πόλις μεγάλη τῷ θεῷ), we have, of course, a quite different construction. The A.V.'s rendering of the phrase is "an exceeding great city". Are we to say here again, as EHRlich, for example, does, that אֱלֹהִים has no religious significance, but is employed only to

intensify the adjective? It can equally well be argued that the city of Nineveh was "great to God", that is, even to God, who has a different standard of greatness from men ⁴). Anything that is great even in God's estimation must of necessity be of extraordinary dimensions. In all these examples it may be conceded that the divine names have a superlative force so long as we understand that the superlative force is imparted, not by the addition of the divine names as intensifying epithets, but by the fact that a person or thing is brought into relationship with God.

Is there any extra-Biblical material, we may now ask, which helps us in the study of our problem? Some scholars have found in the Ras Shamra texts examples of the use of 'il in a superlative sense. It is claimed, for example, by T. H. GASTER ⁵) that šdm 'il means

¹) Cp. PRAT, *op. cit.*, p. 507.

²) Cp. S. R. DRIVER, *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel*, 1913, p. 109.

³) Cp. PRAT, *op. cit.*, p. 504.

⁴) Cp. BEWER, *op. cit.*, *loc. cit.* Cp. further E. G. KRAELING, *Amer. Journ. of Sem. Lang.*, XXXVIII, p. 217, who thinks that לְפָנֵי יְהוָה in Gen. x 9 means "measuring up to divine size", therefore superhuman, extraordinary. With this he compares Gen. vi 11 and Jon. iii 3.

⁵) *Thespis*, 1950, p. 201. Cp. him further in *Act. Or.*, XVI (1938), p. 45, and in *Bull. of the Amer. Schools of Or. Research*, No. 101 (1916), p. 26.

"vast fields". C. H. GORDON ¹⁾, however, takes 'il here as the name of the god 'Il. Again, H. BAUER ²⁾ proposes a superlative sense for 'ilbm in the phrase *gdlt 'ilbm*, which he translates "Gotteskuh" in the sense of "Prachtkuh". GORDON ³⁾, however, translates "a large beast of the gods". O. EISSFELDT ⁴⁾ too maintains that 'il in these texts sometimes has a superlative force, but he points out at the same time that in some cases at least it is difficult to decide whether or not 'il is a proper name.

J. M. P. SMITH ⁵⁾, who believes that רוּחַ אֱלֹהִים in Gen. i 2 means "a mighty wind", draws attention to an interesting, but obscure, phrase which occurs in a letter from Tell el-Amarna. In it the king of Alašia requests the king of Egypt to send him *kasap ilāni*. SMITH writes: "This *kasap ilāni*, literally "silver of the gods", is nothing more nor less than "the finest, or purest of silver"." J. A. KNUDZON ⁶⁾ translates the phrase by "Götter-Silber". Does this German phrase mean silver belonging to the gods, or originating from them, that is, created by them? C. BEZOLD ⁷⁾ uses the same German phrase, but he questions whether *kasap ilāni* means "especially fine silver". S. A. B. MERCER ⁸⁾ renders the phrase "godly silver"—a translation as ambiguous in meaning as the German "Götter-Silber". It may be observed that in another letter, when the king of Alašia's request is for "pure silver", the phrase used is not *kasap ilāni*, but *kaspa ša-ar-pa* ⁹⁾.

When we turn to Arabic, we find that the use of لِلَّهِ "to God", expressive of admiration, has frequently been compared with the use of لِّأَلْهِيَم in Jon. iii 3. Several examples of this usage in Arabic are given by LANE ¹⁰⁾. To give but one instance: اللَّهُ الْقَائِلُ means "to God be attributed (the eloquence of) the sayers", or, "how good

¹⁾ *Ugaritic Literature*, 1949, p. 46 (*Text* 49, IV, 26).

²⁾ *Zeitschr. f. d. alttestam. Wiss.*, N.F. X (1933), p. 85.

³⁾ *Op. cit.*, p. 111 (*Text*, I, 3).

⁴⁾ *El im Ugaritischen Pantheon*, 1951, pp. 36 ff.

⁵⁾ *The Syntax and Meaning of Genesis i 1-3*, in *O.T. Essays* (Papers read before the Society for O.T. Study at its eighteenth meeting . . . , 1927), pp. 167 f.

⁶⁾ *Die El-Amarna-Tafeln*, Teil I, 1915, No. 35, l. 20 (p. 285).

⁷⁾ *Bab.-Assyr. Glossar*, 1926, p. 240, *sub šarpu*.

⁸⁾ *The Tell El-Amarna Tablets*, 1939, I, p. 197.

⁹⁾ KNUDZON, *op. cit.*, p. 290 (No. 37, l. 18).

¹⁰⁾ *Arab. Eng. Lex.*, p. 83. Cp. A. SCHULTENS, *Haririi . . . consessus*, 1736 (*Consessus quartus*, p. 37, n. 76); W. WRIGHT, *A Grammar of the Arabic Language*, II, p. 138.

is the saying of the sayer." It is of interest to recall here the use of $\tau\tilde{\omega}\ \theta\epsilon\tilde{\omega}$ in the New Testament. In Acts vii 20 Moses is described as ἀστεῖος $\tau\tilde{\omega}\ \theta\epsilon\tilde{\omega}$ "exceeding fair" (A.V.), "fair to God" (A.V. mg.). Another example, according to GLASSIUS ¹⁾, is to be found in 2 Cor. x 4: "for the weapons of our warfare are not carnal but δυνατὰ $\tau\tilde{\omega}\ \theta\epsilon\tilde{\omega}$." Here the A.V. translates the Greek phrase "mighty through God" (A.V. mg. "to God"; R.V. "before God"). The phrase means, according to GLASSIUS, *eximie valida, validissima, potentissima*. As for Syriac, PAYNE SMITH ²⁾ gives several examples of ܐܠܗܐ with a superlative force when it stands in the genitive after a noun. It should be noted, however, that all the examples he gives are taken from the O.T.—several of them from passages to which reference has been made. They have accordingly no independent value for us in our study ³⁾.

Looking back over this extra-Biblical material, it cannot be said that it helps us very much. The examples adduced from the Ras Shamra texts are equivocal, as is shown by the different interpretations of them offered by different scholars. The meaning of *kasap ilāni* at Tell el-Amarna is by no means certain. It seems that the meaning which SMITH gives to it lacks supporting parallels. SMITH at any rate gives none. As for the Arabic evidence, it could be argued that in ٱللّٰه the divine name has not lost altogether its religious significance any more than it has in ٱلْأَلٰهِيْم in Jon. iii 3. On the other hand, in exclamations of the kind we have instanced the possibility of a certain weakening in the force of the divine name is not to be ruled out. The Syriac evidence, as has just been said, helps not at all. There is then nothing in this extra-Biblical material which necessarily conflicts with the conclusion we have reached so far as the O.T. is concerned. In the O.T. it is, I believe, difficult, if not impossible, to point to any unambiguous example of the use of the divine name as an intensifying epithet and nothing more. The onus of proof seems to me to lie upon those who maintain that such examples exist. This position is substantially the same as that held by PRAT. He would not, as I understand him, have denied the superlative force which results from the bringing into relationship with God of

¹⁾ *Op. cit.*, p. 45.

²⁾ *Thes. Syr.*, 196.

³⁾ Cp. KELSO, *op. cit.*, p. 157, n. 15.

a person or thing. This position is indeed hardly different from that of A. B. DAVIDSON ¹⁾, who writes: "a kind of superl. sense is given to a word by connecting it with the divine name. Probably the idea was that God *originated* the thing (as Ar.) or that it belonged to Him, and was therefore extraordinary. Sometimes the meaning appears to be "in God's estimation" ". And I fancy that this position is not so very far removed also from that of KÖNIG himself.

It was said earlier that a full treatment of our problem would demand a longer study than can be offered here. Several interesting questions arise. For example, if the divine names in Hebrew really have on occasion only the force of an intensifying epithet—and this, I repeat, still awaits proof—should we have to recognize in such a usage of the divine names a relic of very ancient modes of thought, as expressive of the sense of the numinous ²⁾? Or should we see in such usage a weakening of the divine names in popular speech—colloquialisms perhaps—such as we are familiar with in the popular speech of our own day, when we say, for example, that a "hole" is "god-forsaken"? If it is a case of weakening, we might then ask whether it is not more likely that אֱלֹהִים and אֵל might have suffered it more easily than the personal name יְהוָה. And since the O.T. is predominantly a religious volume, may it not be that, just for this very reason, unambiguous examples in it of divine names used only as intensifying epithets fail us? These are only a few of the questions that would call for consideration if we would pursue our problem further. We must leave it, however, at this point, for a consideration of the second unusual way in which Hebrew expresses the superlative to which I wish to refer in this paper.

Very little has been written about the use of מוֹת "die" and מוֹת "death" to express the superlative in Hebrew. Yet it seems clear that there are several examples in the O.T. where these two words are used, not in reference to death in a literal sense, but in the colloquial sense of "deadly", as when we say "deadly dull", when we mean "very dull, frightfully dull", or "bored to death", when we mean "extremely bored". A good example is to be found in Jud. xvi 16. Here Delilah is pressing Samson daily to tell her the secret of his

¹⁾ *Hebrew Syntax*, 1912, p. 49.

²⁾ Cp. ZIMMERMANN, *op. cit.*, p. 6. At Ras Shamra the use of *'il* as an appellative goes back behind the use of it as a proper name of a god; see EISSFELDT, *op. cit.*, p. 53.

strength. The verse ends with the words וַתִּקְצַר נַפְשׁוֹ לָמוּת, which are translated in the A.V. "his soul was vexed unto death". The Hebrew phrase means no more, however, than that Samson was exceedingly vexed. He was, as we might say, tired to death of Delilah's importuning, and he could stand it no longer¹). In the next verse he capitulates—"and he told her all his heart". Again, in 2 Ki. xx 1, Hezekiah is described in the A.V. as "sick unto death" (Heb. תָּחֵלָה לָמוּת). He was in fact, however, only "very ill", for it is evident from Is. xxxviii 9 that he recovered (וַיְחִי מִהֲלָיו). Another example occurs in Jon. iv 9, where the prophet, in reply to Yahweh's question, "Doest thou well to be angry for the gourd?", says הֵיטֵב הָיִטֵב הָרָה-לִּי "I do well to be extremely angry". If הֵיטֵב הָרָה-לִּי here means, as A.V. mg., "I am greatly angry", then עַד-לָמוּת repeats and heightens the thought already expressed, thus: "I am greatly angry, yes, exceedingly so". An interesting example of the use of מוֹת in a superlative sense has been pointed out by TORCZYNER²). It occurs in 1 Sam. iv 20 in reference to Phinehas' wife. "And about the time of her death (Heb. בְּצֵת מוֹתָהּ), the women that stood by her said unto her, Fear not; for thou hast borne a son". So the A.V. TORCZYNER shows, however, that Phinehas' wife seems not to have died, and he suggests that בְּצֵת מוֹתָהּ could mean simply "at the time of the birth". We may agree that nothing fatal is suggested by the Hebrew phrase, rather intense difficulty in childbirth. In English we say of a mother that "she had a bad (hard) time". This seems to be the meaning of בְּצֵת מוֹתָהּ in this passage, and perhaps we may see in it a less formal phrase than that which is found in Gen. xxxv 17 to describe Rachel's difficult labour, viz., בְּהִקְשָׁתָהּ בְּלִדְתָּהּ. TORREY³) has found an example of the superlative force of לָמוּת in Is. liii 12, in the phrase הִעָרָה לָמוּת נַפְשׁוֹ, which in the A.V. is translated "he hath poured out his soul unto death". Of this לָמוּת TORREY writes: "unto death is the very same hyperbole which appears in English tired to death, frightened to death, the meaning being "utterly, to the very last degree"."

¹) Cp. G. F. MOORE, *A Critical and Exegetical Commentary on Judges* (Intern. Crit. Comm.), 2nd. ed., 1918, p. 355.

²) *Zeitschr. d. deutsch. morgenländ. Gesell.*, LXVI (1912), pp. 395 f.

³) *The Second Isaiah*, 1928, p. 423.

In the Song of Songs viii 6 **עֲזָה כְּמֹות אֶהְבֶּה** should perhaps be translated, not "love is strong as death", but "love is extremely strong". Perhaps too in Ex. x 17, when Pharaoh asks Moses and Aaron to intreat the Lord to take from him "this death", **הַמָּוֶת הַזֶּה**, which refers to the plague of locusts, may be translated "this frightful thing". It is at any rate of some interest that PAYNE SMITH ¹⁾ gives to **מָוֶת** in the Peshitta in this passage the meaning *malum praegrave*. It is further possible that in Ps. xviii 5 **חֲבִל־מָוֶת** may mean "most terrible sorrows" rather than "the sorrows of death", though there are difficulties of text here ²⁾, as also in Ps. lv 5 ³⁾, where **אֵימֹת מָוֶת** is said by FÜRST ⁴⁾ to mean "frightful fears". It is worth noting that, whereas in 1 Sam. v 11 we meet the phrase **מְהוֹמַת-מָוֶת** "a deadly destruction", according to the A.V., the phrase used in verse 9 is **גְּדֹלָה מְאֹד**. The parallelism between **מָוֶת** and **גְּדֹלָה מְאֹד** is not without interest for our study. A further example of the superlative force of **מָוֶת** occurs, it may be suggested, in Ben Sira xxxvii 2. The Hebrew text runs as follows ⁵⁾: **הֲלֹא דוֹן מְגִיעַ אֶל מוֹת רַע כְּנַפֶּשׁ נִהְפֶּךְ לַצָּר**, which we may translate: "Is it not a very great grief (lit. "a grief verging on death"; Greek text *ὥς θανάτου*) when a bosom friend becomes changed into an enemy?" In mediaeval Hebrew too the same usage is found. In a letter which R. Hisdai b. Shafrūt, a Jewish physician who held high office at the court of the Khalif 'Abdurrah-mān an-Nāṣir in Cordova in the tenth century, sent to Joseph, the Jewish king of the Khazars, he describes his grief at the premature return of a messenger whom he had sent to convey greetings to, and to bring news from, the Jews in that kingdom. He writes—"and when I heard this bad news, I was very angry" (**חָרָה לִי עַד מוֹת**—the same phrase as in Jon. iv 9) "and I was very distressed (**וַיִּצַּר לִי מְאֹד**) because he had not fulfilled my command." The parallelism between **עַד מוֹת** and **מְאֹד** is specially to be noted ⁶⁾.

¹⁾ *Op. cit.*, 2057.

²⁾ See KITTTEL, *Bibl. Hebr.*, 7th. ed., *ad loc.*

³⁾ *Ibid.*, *ad loc.*

⁴⁾ *Op. cit.*, I, 716.

⁵⁾ As given by R. SMEND, *Die Weisheit des Jesus Sirach*, *hebr. u. deutsch*, 1906, p. 32.

⁶⁾ I am indebted to Professor D. DAUBE for drawing my attention to this example. The passage runs: **וַיִּצַּר לִי עַד מוֹת וַיִּצַּר לִי** **וְכַשְׁמוֹעִי אֶת הַדְּבָר הַרַע הַזֶּה חָרָה לִי עַד מוֹת וַיִּצַּר לִי** **מְאֹד עַל אֲשֶׁר לֹא הִקִּים אֶת דְּבָרִי** (in P. K. KOKOVTSOV's critical edition of the

In the New Testament θάνατος "death" is used similarly with a superlative force. In Matth. xxvi 38 (= Mark xiv 34) Jesus says: περίλυπός ἐστιν ἡ ψυχὴ μου ἕως θανάτου "my soul is exceeding sorrowful, even unto death"—so A.V.—where ἕως θανάτου (= עַד מוֹת) has a superlative force. Syriac provides a point or two of interest in this connection. I have already mentioned the force given to ܡܠܐ by PAYNE SMITH in Ex. x 17. To this may be added the interesting rendering in the Peshiṭta of מָרָה נָפֶשׁ כָּל-הָעָם in 1 Sam. xxx 6: "the soul of all the people was grieved" (so A.V.). For this phrase the Peshiṭta has ܡܠܐ ܢܦܥܐ ܝܡܠܐ ܡܠܐ, literally, "the soul of all the people died". TORREY¹⁾ has drawn attention to the use in Syriac of ܡܠܐ "to death" in a superlative sense. He gives three references. Two of them occur in *Acta Martyrum et Sanctorum*. In one ܡܠܐ is used in connection with extreme grief²⁾, in another in connection with deep regret or repentance³⁾. TORREY's third reference is to a passage in *Julian the Apostate*, but here I do not follow him, for the Syriac phrase in HOFFMANN's edition⁴⁾, which he cites, is not ܡܠܐ ܡܠܐ but ܡܠܐ ܡܠܐ (in connection with acute distress). The use in Syriac of ܡܠܐ ܡܠܐ "the soul died" to express profound grief, which has just been noted in the Peshiṭta of 1 Sam. xxx 6, recalls the use in Arabic of مَاتَ "he became as though dead with grief". The tenth form of this verb has the sense "he tried every way, or did his utmost, in seeking a thing"⁵⁾, which is perhaps not so very far from our colloquially exaggerated way of speaking when we say "he nearly died doing something", when we really only mean to imply extreme effort or such like.

The third unusual way of expressing the superlative in Hebrew which I wish to consider, very briefly, in this paper, has, so far as I am aware, hardly been noticed hitherto. There are indeed but few possible examples of it in the O.T., but these examples, though few, appear plausible enough to justify us in raising the question whether Hebrew may not have expressed the superlative in this particular

correspondence, Leningrad, 1932, p. 15, ll. 14 f.). On the essential authenticity of the correspondence, see P. KAHLE, *The Cairo Geniza* (Schweich Lectures, 1941), 1947, pp. 16 ff.

¹⁾ *Op. cit.*, *loc. cit.*

²⁾ In BEDJAN's edition, 1894, IV, p. 615, l. 13.

³⁾ *Ibid.*, p. 637, l. 18.

⁴⁾ *Julianos der Abtruennige*, 1880, p. 25, l. 6.

⁵⁾ See LANE, *op. cit.*, 2741.

way. I refer to the—no doubt colloquial-use of שָׂאול. I suggested just now that in the Song of Songs viii 6, where love is described as עֲזָה כְּמוֹת, the writer probably intended to say that love is “extremely strong”. In this same verse “jealousy” (קִנְיָה) is described as קָשָׁה כְּשָׂאול. In the A.V. this phrase is translated “cruel as the grave”. But may it not mean simply “profoundly cruel”—as we might say, if the colloquialism may be forgiven, “hellishly cruel”? Again, if, as I suggested earlier, הֶבְלִי-מוֹת in Ps. xviii 5 means “most terrible sorrows”, may not הֶבְלִי שָׂאול in verse 6 mean “terrible pains”, “hellish pains” (A.V. “sorrows of hell”)? In passing I may mention that in Greek ἄδης in the genitive is used with a noun in an adjectival sense, viz., “devilish”. For example, the Cyclops, in Euripides’ play of that name, is called by Odysseus ἄδου μάγειρος “devilish cook”¹). A particularly interesting example of שָׂאול in a superlative sense may be seen perhaps in Is. lvii 9. This verse occurs in a poem in which the faithless in Israel are attacked by the prophet “And thou wentest²) to the king with ointment, and didst increase thy perfumes, and didst send thy messengers far off, and didst debase thyself even unto hell”. So we read in the A.V. The phrase translated “and didst debase thyself even unto hell” is in Hebrew וַתִּשְׁפִּילִי עַד-שָׂאול, and is commonly explained by commentators as a reference to the practice of necromancy or consultation of subterranean gods³). P. VOLZ⁴), however, who interprets the passage along political lines, thinks that the phrase is a figure of speech for abject servility. I believe he is right. But whereas he thinks that the suppliant is so servile that he does not just throw himself upon the ground, but deep down into the underworld, I would myself rather suppose that שָׂאול here may have lost its literal force altogether, and that עַד-שָׂאול

¹) A. S. WAY, *Euripides*, II (Loeb Class. Library), 1912, p. 558, l. 397, translates “this devil-cook”. Cp. further LIDDELL and SCOTT, *A Greek-Eng. Lex.* (ed. H. STUART JONES and R. MCKENZIE), p. 21.

²) G. R. DRIVER translates וַתִּשְׁפִּירִי “and thou wast drenched” (*Studies in O.T. Prophecy*, ed. H. H. ROWLEY, 1950, p. 58). A different view is expressed by J. REIDER, *Zeitschr. f. d. alttestam. Wiss.*, N.F. XII (1935), pp. 276 f.

³) See, e.g., K. MARTI, *Das Buch Jesaja*, 1900, p. 369; B. DUHM, *Das Buch Jesaja*, 1902, p. 390; E. J. KISSANE, *The Book of Isaiah*, II, p. 226.

⁴) *Jesaja II*, 1932, pp. 211 ff. Cp. TORREY, *op. cit.*, pp. 431 f., and H. ODEBERG, *Trito-Isaiah (Isaiah 56-66); A Literary and Linguistic Analysis*, 1931, p. 85.

is equivalent to our phrase "to the lowest depths", no precise relationship to any particular locality being thought of in either the Hebrew or the English phrase. The Hebrew phrase here then would do no more than express the utter debasement of the apostate Israelites before a foreign king.

To conclude. Into all attempts at the interpretation of the Hebrew text of the O.T. an element of subjectivity inevitably enters. The interpretations offered in this paper are submitted in the full realisation that others will interpret them, or some of them, differently. As was said earlier, I do not claim to have treated the subject of this paper exhaustively. While it may well be that not all that I have said will appear persuasive, and while, moreover, I have presented but an outline treatment of a subject on which more could be said, it is my hope that this paper may have served to suggest that it is worth while to look at the divine names, at מוֹת and מָוֶת, and at שְׂאוּל as we meet them in the Hebrew Bible more closely than perhaps we have been wont to do, bearing in mind, as we do so, especially the expression of the superlative in Hebrew. This paper will, I hope, have suggested also that there is yet much to be discovered about the way in which the ancient Hebrews expressed themselves in ordinary, everyday speech. Like other peoples, the Hebrews had their colloquial language, and our study of the way in which, we believe, they sometimes expressed the superlative, will, I hope, have served to illustrate how examples of it may be recovered.

ZUR GESCHICHTE DES HEBRÄISCHEN VERBUMS¹⁾

VON

RUDOLF MEYER

Jena

Gustav Hölscher zum 75. Geburtstage.

Die Diskussion über Charakter und Eigenart der Handschriften von 'Ain Feschcha wird in Anbetracht der immer neuen, teilweise aufsehenerregenden Grabungsergebnisse noch geraume Zeit währen²⁾. Gleichwohl erscheint es berechtigt, nachdem sich die dogmatisch bedingte These, es handle sich um mittelalterliche Fälschungen, als gegenstandslos herausgestellt hat, bereits jetzt an die Einzelauswertung des Materials zu gehen. Hierbei wird man allerdings gut tun, die verschiedenen Untersuchungsweisen nicht vorzeitig miteinander zu verquicken; vielmehr ist es methodisch ratsam, erst nach Durchführung der Einzeluntersuchungen die erzielten Resultate zu vergleichen und auf ihre Brauchbarkeit zu prüfen.

Schon ein erster Blick in die Handschriften zeigt, dass neben anderen Methoden auch eine sprachlich-morphologische Untersuchung des Materials ihre volle Berechtigung hat³⁾. Eine solche Untersuchung mag nur demjenigen als überflüssig, wenn nicht als widersinnig erscheinen, der von jener nicht mehr haltbaren These ausgeht, wonach das tiberische System im allgemeinen den logischen Abschluss einer im wesentlichen einheitlichen hebräischen Sprachgeschichte bilde⁴⁾. Darüber hinaus aber darf man noch einen Schritt

¹⁾ Vorliegender Aufsatz stellt ein um die Anmerkungen ergänztes Referat dar, das auf dem XII. Deutschen Orientalistentag am 31. Juli 1952 in Bonn infolge Verhinderung des Verfassers durch Herrn L. Rost verlesen wurde.

²⁾ Vgl. zum Stand der Forschung J. HEMPEL, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 101 (1951), 138-173, und die daselbst angegebene Literatur; P. KAHLE, *Die hebräischen Handschriften aus der Höhle* (1951). Des weiteren orientiert laufend unter der Artikelreihe „Der gegenwärtige Stand der Erforschung der in Palästina neu gefundenen hebräischen Handschriften“: *Theologische Literaturzeitung* ab Band 74 (1949).

³⁾ Vgl. R. MEYER, *ThLZ*, 75 (1950), 722-726.

⁴⁾ Vgl. R. MEYER, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 63 (1951), 221-235.

weiter gehen. Wer eine Grammatik des tiberischen Systems schreiben will, kann dies aufgrund des Überlieferungsmaterials nicht unbeachten tun; er muss vielmehr die mancherlei Unterschiede beachten, die zwischen dem Textus receptus und dem Ben Ascher-Texte bestehen ¹⁾. Von hier aus erscheint es auch als das Gegebene, dass man bei einer morphologischen Untersuchung des Handschriftenmaterials jede einzelne Rolle zunächst einmal für sich in Angriff nimmt. Wie weit es möglich ist, ein sprachliches Gesamtbild zu entwerfen, kann erst der Abschluss der Einzeluntersuchungen zeigen.

Von den bisher bekannt gewordenen Texten ²⁾ ist ohne Zweifel die Jesaja-Handschrift DSIa, wie P. KAHLE seinerzeit mit genialem Scharfblick erkannte ³⁾, sprachlich die interessanteste. Zwar verkörpert sie allem Anschein nach keinen einheitlichen Sprachtypus, aber sie weist eine Fülle von relativ eindeutig vokalisiert Formen auf, an denen die Sprachforschung unmöglich gleichgültig vorübergehen kann. Aus einer Untersuchung, die demnächst das gesamte sprachliche Material dieser Handschrift vorlegen soll, seien hier nur einige Bemerkungen geboten, die sich auf die Geschichte des hebräischen Verbums beziehen.

Dasjenige, was die Handschrift DSIa auszeichnet und worauf man bereits bei ihrem Auftauchen aufmerksam wurde, ist die besonders in ihrer zweiten Hälfte stark hervortretende Vokalisation durch die Buchstaben Alef, He, Waw und Jod, die man in Bindung an die herkömmliche tiberische Grammatik gern als Pleneschreibung bezeichnet. Für die Erschliessung der Ausspracheform von AF. nun ist es notwendig, sich einiges über Wesen und Alter der sog. Pleneschreibung vor Augen zu führen.

Die masoretische Regel, die allerdings im AT. keineswegs konsequent durchgeführt ist, lautet, dass jeder naturlange Vokal durch einen Vokalbuchstaben zu bezeichnen ist; ausgenommen ist nur Alef, das im Wortinnern meist wegfällt ⁴⁾. Doch dies ist eine sehr späte Regel, und man darf nicht ohne weiteres annehmen, dass sie in einer Handschrift angewendet ist, die in dem Zeitraum von 167 v. Chr. bis 233 n. Chr. angefertigt sein muss ⁵⁾ und die einer Sammlung

¹⁾ Vgl. hierzu etwa BEER-MEYER, *Hebräische Grammatik*, I (1952), § 16, 2.

²⁾ M. BURROWS, *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery*, I (1950), II, 2 (1951).

³⁾ *ThLZ*, 75 (1949), 91-94.

⁴⁾ BEER-MEYER, I, § 9, 3.

⁵⁾ Aufgrund der Untersuchung des Hüllengewebes auf radioaktives C 14; vgl. J. HEMPEL, *ZDMG*, 101 (1951), 171.

entstammt, die dem 1. oder 2. Jh. n. Chr. angehört ¹⁾). Nun können wir allerdings über die Geschichte der Vokalisierung hebräischer Texte noch einiges mehr sagen. Im Rahmen des Kanaanäischen, von dem ja das sog. Hebräische nur eine Mundartengruppe neben anderen darstellt, hat das Ugaritische, abgesehen vom vokalhaltigen Alef, keine Vokalbuchstaben ²⁾). Ebenso begegnet im ältesten Phönikisch noch eine im wesentlichen reine Konsonantenschrift ³⁾). Dagegen kommen wir mit dem Gebrauch von Vokalbuchstaben im Hebräischen wie im Moabitischen ziemlich weit zurück. Er ist in einer Zeit nachweisbar, die noch um Jahrhunderte vor jedem griechischen Einfluss bezügl. des Vokalgebrauchs liegt.

Die Entstehung der Vokalbuchstaben ist bekannt: Ihren Ausgangspunkt haben sie dort, wo sie ihren Konsonantenwert verloren haben und nur noch im Buchstabengefüge historisch mitgeführt werden ⁴⁾). Aber von der Frage nach der Entstehung ist diejenige nach dem Gebrauch zu trennen. Verwendet werden die Vokalbuchstaben zur Unterscheidung buchstabengleicher Wörter und zur Sicherung einer bestimmten Aussprache. Daher können wir schon auf den ältesten Urkunden feststellen, dass keineswegs jeder Vokalbuchstabe auch etymologisch erklärt werden kann. So schreiben die Jerusalemer Tunnelarbeiter um 701 v. Chr. in der bekannten Siloah-Inschrift *ʿōd* für *ʿd* „noch“ und unterscheiden durch *u* den Begriff *ʿd* = *ʿōd* „Dauer“ von *ʿd* = *ʿad* „bis“ ⁵⁾). In dem Brief eines judäischen Festungskommandanten an seinen Vorgesetzten in Lachis, etwa aus dem Jahre 588 v. Chr., lesen wir die Form *ʾdʿtā*, in der der Vokalbuchstabe *b* = *a* die Lesung „du weisst“ sicherstellt und damit die alte Form der 3. F. Sg. Perf. *ʾdʿt* = *ʾadaʿat* ausschliesst ⁶⁾.

Natürlich werden derartige Vokalbuchstaben nur dort gesetzt, wo man sie benötigt, oder zu benötigen glaubt; feste Regeln gibt es hierbei nicht. Historische Erwägungen, wie sie weit später in der syrischen Schreibweise eine Rolle zu spielen scheinen, lassen sich in dieser frühen Zeit nicht beobachten. Daher begegnet z.B. in den samaritanischen Wirtschaftstexten, die wohl aus der Zeit des Königs

¹⁾ Vgl. zum Alter des essenischen „Klosters“ Chirbet Qumrān jetzt L. ROST, *TbLZ*, 77 (1952), 277-280.

²⁾ C. H. GORDON, *Ugaritic Handbook* (1947), § 4.

³⁾ J. FRIEDRICH, *Phönizisch-punische Grammatik* (1951), § 67; doch vgl. BEER-MEYER, I, § 22,3 b.

⁴⁾ BEER-MEYER, I, § 9, 2.

⁵⁾ Vgl. K. GALLING, *Textbuch zur Geschichte Israels* (1950), 59.

⁶⁾ *Ebenda*, 63.

Joas (802-787) stammen ¹⁾, das Wort *in* "Wein", das nur *iēn* gesprochen werden kann und uns beweist, dass der Status absolutus *iēn* zur gesprochenen Sprache des 8. Jhs. v. Chr. gehört, mithin also die Fortsetzung altkanaanäischer Aussprachetraditionen darstellt ²⁾.

Wenn uns also im Mittelhebräischen ein ausgedehnter Gebrauch von Vokalbuchstaben entgegentritt, so liegt hier ohne Zweifel älteste jüdische Tradition vor, die wohl durch den griechischen Vokalismus in ihrem weiteren Ausbau angeregt ist, keinesfalls aber ausschliesslich auf griechischen Einfluss zurückgeht. Für die Vokalisation des Mittelhebräischen, d.h. für die Texte der tanaitischen Zeit, gilt eine leider bisher zu wenig beachtete Regel, die bereits K. ALBRECHT fixiert hat ³⁾: "Auch die kurzen Vokale *i*, *u*, *o* sind in Handschriften und Drucken oft durch Waw und Jod ausgedrückt." Darüber hinaus begegnet Alef nicht nur im Wortauslaut neben He, sondern auch im Wortinnern zur Bezeichnung von *a*; z.B. *bn'i* = *banna'i* "Baumeister". Auch 'Ajin kann als Vokalbuchstabe für *a* oder *e* eintreten. Besonders aufschlussreich ist in dieser Hinsicht die Behandlung der Vokale in griechischen und lateinischen Lehnwörtern. Dass es sich bei diesem Vokalgebrauch nicht erst um eine mittelalterliche Angelegenheit handelt, können wir mühelos beweisen. Aus frühamoräischer Zeit, vor 250 n. Chr., stammt eine Bildunterschrift zu einer legendären Darstellung von 1 R. xviii 16-40 in Dura-Europos. Hier wird der aus 1 R. xvi 34 bekannte Name Hiel mit *hī'el* = *hē'el* umschrieben ⁴⁾. Die Weise, in der Jod und 'Ajin als Vokalbuchstaben gebraucht werden, zeigt, wie volkstümlich diese Schreibart in der ersten Hälfte des 3. Jhs. n. Chr. ist und zugleich, dass sie auf eine längere Tradition zurückblickt. Erwähnt werden mag in diesem Zusammenhange, dass die supralineare Vokalisation der babylonischen Juden z.B. Alef für *ā* und 'Ajin für *ä* als stilisierte Vokalzeichen gebraucht ⁵⁾.

Setzen wir für die volle Ausbildung des Gebrauchs von Vokalbuchstaben als allerunterste Grenze das Jahr 200 n. Chr., so ergibt sich, dass die Handschriften von 'Ain Feschcha gerade in einer

¹⁾ *Ebenda*, 50.

²⁾ Vgl. hierzu BEER-MEYER, I, § 22, 4c; 52, 3a.

³⁾ K. ALBRECHT, *Neuhebräische Grammatik* (1913), § 6 f.

⁴⁾ R. MEYER, *ThLZ*, 74 (1949), 35, Anm. 2; vgl. hierzu den regelmässigen Gebrauch von Vokalbuchstaben im Mandäischen, TH. NÖLDEKE, *Mandäische Grammatik* (1875), § 2-12.

⁵⁾ Vgl. P. KAHLE in: BAUER-LEANDER, *Historische Grammatik der hebräischen Sprache*, I (1922), § 7a'.

Periode deponiert und wohl auch gefertigt worden sind, in der die Verwendung derartiger Vokalbuchstaben durchaus üblich war. Aber dieses frühe Vokalisationssystem setzt nicht den tiberischen Vokalismus und nicht die tiberische Silbenlehre voraus. Die Vokalbuchstaben können vielmehr gesetzt werden in langen und kurzen ¹⁾, offenen und geschlossenen Silben, aber auch beim Druck und bei Drucklosigkeit. Sie dienen zur Bezeichnung der Vokalqualität und werden, mehr oder weniger regelmässig, dort verwendet, wo eine Lesung infolge Mehrdeutigkeit des Konsonantengefüges in Frage gestellt ist.

Es bedeutet also einen unerlaubten Vorgriff, wenn man, wie es schon wiederholt versucht worden ist, Texte von 'Ain Feschcha mit der tiberischen Vokalisation versieht; denn auf diese Weise zwingt man ihnen den tiberischen Vokalismus und das damit eng verbundene und keineswegs allgemeingültige tiberische Akzentsystem auf.

Wendet man nunmehr die eben kurz skizzierten Feststellungen auf die Wiedergabe des Verbums in DSIa an, so zeigt sich, dass dort, wo vokalisierte Formen vorliegen, dieselben uns lehrreiche Aufschlüsse über die Geschichte des Verbums zu geben vermögen. Wir beschränken uns hier auf einige Beispiele aus dem Bereiche des starken Verbums, u.zw. lediglich auf Formen des Imperativs im Grundstamm, da die Diskussion über die Geschichte des Verbums, seine Wurzeln und seine Flexion, vom Imperativ/Infinitiv-Stamm ihren Ausgang nehmen muss.

Zunächst ist allgemein festzustellen, dass die Vokalbuchstaben, wenn sie überhaupt begegnen, neben anderen hier nicht interessierenden Funktionen die Aufgabe morphologischer Differenzierung haben. So wird z.B. der aktivische Typus *iaqtul* als *iq̣ṭul* vom nicht näher gekennzeichneten neutrischen *iq̣ṭal* unterschieden, desgleichen etwa vom Imperfektum Pi'el *iq̣ṭl* = *ieq̣atṭel*, während andererseits wieder das Imperfektum Hif'il als *iq̣ṭil* = *iaq̣til* ²⁾ deutlich heraustritt und auch das Nif'al gelegentlich als *iq̣q̣ṭl* = *iq̣q̣aṭel* ³⁾ besonders gekennzeichnet ist. Die Erschliessung der Formen muss sich natürlich an die Vokalisation halten.

¹⁾ Vgl. hierzu H. MICHAUD, *Journal Asiatique* (1951), 299-310.

²⁾ Die Hif'il-Vokalisation ist fast durchgängig zu beobachten, was aber nach dem oben Dargelegten nicht von vornherein auch bedeuten muss, dass das so gekennzeichnete *i* als Länge zu sprechen sei.

³⁾ So etwa *ṭiysd* = *ṭiyṣed* "werde gegründet" (Jes. xlv 28) mit nachgetragem Jod als Vokalbuchstaben.

Der endungslose Imperativ (= Infinitiv) begegnet als *qtul* = *q̣̣ol*, unterscheidet sich also nicht von der tiberischen Wiedergabe. Bei dieser Form erhebt sich die Frage, ob in ihr ein alter einsilbiger Stamm *qtul* noch erhalten ist oder ob wir hierfür den Typus *qtul* der herkömmlichen Anschauung anzusetzen haben. Nach BAUER-LEANDER "ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass das Proto-semitische Doppelkonsonanz am Wortanfang geduldet hat" ¹⁾; allerdings wird von dieser Möglichkeit bei der Darstellung der Geschichte des Verbuns kein Gebrauch gemacht sondern nur mit der angeblichen Grundform *qtul* gearbeitet ²⁾. H. BIRKELAND plädiert für den einsilbigen Imperativ-Stamm *qtul*, indem er in der ihm eigenen Terminologie erklärt: „Der Imperativ-Stamm muss als phonologisch einsilbig aufgefasst werden. Dass die Qualität des Vokals, der gewöhnlich nach dem ersten Konsonanten auftritt, phonologisch ungültig sein muss, ist klar" ³⁾. Schliesslich neigt auch C. H. GORDON der Annahme von ursprünglich einsilbigem *qtul* zu ⁴⁾.

Eine Lösung dieses Problems scheint sich jetzt durch 'Ain Feschcha zu bieten. Hier finden sich folgende Kontextformen mit langer vokalischer Endung:

2. F. Sg. *qtuli* = *q̣̣ólī*; z.B. 'burī „ziehe hindurch" (Jes. xlvii 2),

2. M. Pl. *qtulu* = *q̣̣ólū*; z.B. *drūšu* „suchet" (Jes. i 17).

Diese Formen sind längst bekannt und bieten weder der Drucklage noch der Vokalqualität nach Schwierigkeiten, da sie tiberisch noch in der Pausa begegnen. Aber bedeutsam ist, dass z.B. *q̣̣ólū* die normale Kontextform zu sein scheint. Nun kennen wir allerdings derartige Formen aus dem masoretischen Text, der bekanntlich weit über ein halbes Jahrtausend älter ist als die tiberische Sprachfixierung und dessen Gebrauch von Vokalbuchstaben, soweit sie noch vorhanden sind, durchaus den oben dargestellten Richtlinien aus älterer Zeit entspricht. Wo nun im masoretischen Text solche Formen auftauchen wie das Ketib 2. F. Sg. *mluki* = *m̄lókī* „herrsche!" (Jdc. ix 12) oder das Ketib des Energicus 2. M. Sg. *mlukh* = *m̄lókā* „herrsche doch!" (Jdc. ix 8), begnügt man sich damit, dass die Tiberier diese Bildungen nicht anerkennen und im Qere *mālkā* und *mālkā* fordern ⁵⁾. Dort, wo man mit so einer einfachen Lösung

¹⁾ BAUER-LEANDER, I, 386 Anm. 1.

²⁾ *Ebenda*, § 41.

³⁾ H. BIRKELAND, *Akzent und Vokalismus im Alt-hebräischen* (1940), 74 ff.

⁴⁾ *Ugaritic Handbook*, § 9, 16 Anm. 2.

⁵⁾ Vgl. etwa BAUER-LEANDER, I, § 41 o.

nicht auskommt, wie etwa in der altertümlichen babylonischen Form *šfōtā* „richte doch!“¹⁾, spricht man von pausalen Formen im Kontext und stellt sie mit diesem Etikett beiseite²⁾.

Dass damit keine sachgemässe Einordnung oder gar Erklärung dieser Bildungen gegeben ist, liegt auf der Hand. Andererseits ist längst festgestellt worden, dass in solchen Pausalformen, die dem tiberischen Akzent- und Vokalisierungsschema zuwiderlaufen, alte Ausspracheüberlieferungen vorliegen müssen³⁾. Das bedeutet aber nichts anderes, als dass wir die tiberischen Pausalformen, was Akzent und Vokalqualität betrifft, mit den Kontextformen von ‘Ain Feschcha in Verbindung bringen und in ihnen Beispiele einer alten und vormasoretischen Aussprachestufe erblicken dürfen. Die gleiche Vokal- und Akzentverteilung findet sich auch im Samaritanischen⁴⁾. Hier entspricht dem *qetólū* ein *qetālū*, wobei *a* für *o* beim Typus *iaqtul* nur dialektisch bedingt ist, also keine prinzipielle Bedeutung hat. Schliesslich darf noch auf eine Kontextform vom Typus *iaqtal* hingewiesen werden, die uns HIERONYMUS († 420 n. Chr.) in *bedalu* überliefert und die die zeitgenössischen Juden sicher als *bedālū* ausgesprochen haben⁵⁾. Vereinzelt es *εζακ[ου]* „seid stark“⁶⁾ in der Sekunda des ORIGENES († um 254 n. Chr.) mag in gleiche Richtung weisen.

Stellt man nunmehr die verschiedenen Flexionsreihen einander gegenüber, so ergibt sich vorerst eine solche, die wir aufgrund der älteren Textunterlagen als vormasoretisch bezeichnen wollen. Hierzu gehört zunächst DSIa. Seine Art, Vokalbuchstaben zu verwenden, entspricht dem Ketib im masoretischen Text, das daher nicht sonderlich erwähnt zu werden braucht. Daneben stehen die samaritanische und eine von uns als I bezeichnete ältere babylonische Flexion sowie die tiberischen Pausalformen, die als Besonderheit Dehnung des Druckvokals in dem Pänultimavokal aufweisen:

¹⁾ P. KAHLE, *Der masoretische Text nach der Überlieferung der babylonischen Juden* (1902), 52.

²⁾ Dies ist im Grunde wohl auch die Meinung G. BERGSTRÄSSERS in: GeseNIUS-BERGSTRÄSSER, *Hebräische Grammatik*²⁹, II (1929), § 14 k. l und g. Immerhin lässt G. BERGSTRÄSSER wenigstens die Möglichkeit gelten, dass das „Vorkommen volltoniger Formen auch ausserhalb der Pausa . . . wahrscheinlich der ursprünglichen Verteilung der Tonvarietäten“ entsprechen könne; *a.a.O.*, § 14 l.

³⁾ Hier liegt das berechnete Anliegen z.B. von C. STEUERNAGEL, *Hebräische Grammatik*⁹⁺¹⁰ (1933), mit seiner Betonung der Pausalformen.

⁴⁾ Vgl. F. DIENING, *Das Hebräische bei den Samaritanern* (1938), 29.

⁵⁾ C. SIEGFRIED, *ZAW*, 4 (1884), 47.

⁶⁾ Tib. *hizqū* (Ps. xxxi 25); E. BRØNNØ, *Studien über hebräische Morphologie und Vokalismus* (1940), 52.

2. M. Sg.: DSia.	<i>q^eʔol</i>	sam. <i>q^eʔal</i> ¹⁾	babyl. (I) <i>q^eʔol</i>	tib. P. <i>q^eʔōl</i>
2. F.	<i>q^eʔólī</i>	<i>q^eʔālī</i>	<i>q^eʔólī</i> ²⁾	<i>q^eʔō lī</i>
2. M. Pl.	<i>q^eʔólū</i>	<i>q^eʔālū</i>	<i>q^eʔólū</i> ²⁾	<i>q^eʔō lū</i>
2. F.	<i>q^eʔólnā</i>	<i>q^eʔálnā</i>	<i>q^eʔólnā</i>	<i>q^eʔólnā</i>

Demgegenüber stehen die Formen der tiberischen Kontextflexion und einer jüngeren, von uns als II bezeichneten babylonischen Beugung, die einen segolierenden Stamm *qīʔl* oder *quʔl* in 2. F. Sg. und 2. M. Pl. haben:

2. M. S.: tib. K.	<i>q^eʔol</i>	babyl. (II) <i>q^eʔol</i>
2. F.	<i>qīʔlī</i>	<i>qīʔlī</i>
2. M. Pl.:	<i>qīʔlū</i>	<i>qīʔlū</i>
2. F.	<i>q^eʔólnā</i>	<i>q^eʔólnā</i>

Die Formen der ersten Reihe haben ihren beständigen Stammvokal nach dem zweiten Wurzelbuchstaben. Dagegen findet sich zwischen dem ersten und zweiten Radikal ein unbestimmt gefärbter Hilfslaut, soweit man einen solchen aus Gründen der Sprachbequemlichkeit überhaupt benötigte. Das bedeutet aber, dass auf vormasoretischer Stufe der einsilbige Stamm *qīʔul* vorherrscht, dem wir auch bei den sog. umgekehrten Segolaten des Nomens begegnen.

Von hier aus gesehen wird man zunächst mit aller Vorsicht feststellen dürfen, dass auf vormasoretischer Stufe der Imperativstamm *qīʔul* als primär anzusehen ist, wogegen *quʔl*, und beim Infinitiv auch *quʔul*, als sekundär zu bewerten sind³⁾. Sinngemäss gilt dies natürlich auch von *qīʔal* als neutrischem Stamm⁴⁾. Da nun diese vormasoretische Stufe des Hebräischen, wie wir an anderer Stelle gezeigt haben, eine Fülle von Formen aufweist, die nur aufgrund echter kanaanäischer Tradition zu verstehen sind⁵⁾, so darf angenommen werden, dass auch das gesprochene Hebräisch-Kanaanäisch zur Zeit der lebendigen Sprache den einsilbigen Imperativ/Infinitiv-Stamm *qīʔul* als primär gekannt hat⁶⁾.

Die Tiberier haben von den Flexionsformen des Imperativs nur *q^eʔol* und *q^eʔólnā* anerkannt, nicht dagegen als Kontextformen voka-

¹⁾ Infolge der Schematisierung des samaritanischen Akzents mit sekundärem Druck auf der Pänultima.

²⁾ Beispiele hierfür bei P. KAHLE, *Masoreten des Ostens* (1913), 184.

³⁾ Vgl. BEER-MEYER, II (1953), § 68, 2e.

⁴⁾ Starkes *qīʔl* (*qīʔl*, *qīʔil*) ist nicht belegt; vgl. BEER-MEYER, II, § 65, 1a.

⁵⁾ Siehe oben Anm. 3 auf S. 225.

⁶⁾ Von dem starken Beharrungsvermögen des einsilbigen Imperativstammes her wird es auch verständlich, warum sich eine Fülle von zweiradikaligen, d.h. einsilbigen Imperativ-Basen erhalten hat und nicht im dreiradikaligen Schema aufgegangen ist.

lisch endendes *qəṭólū* sowie den Energicus *qəṭólā*. Mit diesen Formen wussten sie offenbar nichts mehr anzufangen; denn sie fielen rhythmisch aus dem Fluss der gesprochenen bzw. liturgisch gesungenen Sprache heraus und hatten nur noch in der Pausa bzw. bei der Fermate Platz, wo sie sich denn auch, gleichsam als Relikte einer älteren Aussprache, erhalten haben. An ihrer Stelle stehen jetzt die segolierenden Kontextformen vom Sekundärstamm *qutl*.

Die segolierenden Formen *qitlí* und *qitlú* bzw. *qotlí* und *qotlú* stellen natürlich keine freien Neuschöpfungen der babylonischen und tiberischen Gelehrten dar. Sie sind älter und schon in der Sekunda des ORIGENES zu erkennen, z.B. in 2. M. Pl. σιμου, tib. *šim'ú* „hört“ (Ps. xlix 2) ¹⁾. Aber diese Formen aus der Geschichte des Kanaanäischen zu erklären, geht wohl nicht an; es müsste denn sein, man postuliert im Rahmen des sog. vorhebräischen Betonungsgesetzes eine kanaänäische Akzentverschiebung, die sich freilich weder aus dem Ketib des masoretischen Textes, noch aus 'Ain Feschcha erweisen lässt ²⁾.

Mann muss hier vielmehr nach einem anderen Grunde suchen. Ein solcher aber scheint im Systemzwang des Aramäischen zu liegen. Das Aramäische als tatsächliche Umgangssprache, in dieser Eigenschaft aber auf den hebräischen Sakraldialekt ständig einen Druck ausübend ³⁾, hatte die Tendenz der Wortverkürzung mit dem Ziel des Ultimadruckes, der weithin durch Wegfall bildungsmässig notwendiger, langer Auslautvokale erreicht wurde; so z.B. auch in 2. M. Pl. *qəṭólū* > *qəṭól*, das somit im Syrischen nicht von 2. M. Sg. *qəṭól* beim Imperativ zu unterscheiden ist. War aber einmal die echte kanaänäische Aussprachetradition abgerissen ⁴⁾, so blieb nichts

¹⁾ E. BRÖNNO, *Studien über hebräische Morphologie und Vokalismus*, 52.

²⁾ Die Frage der sogenannten kanaänäischen Akzentverschiebung, die fast allgemein als Axiom gilt, bedarf nach Ausweis des neuen Materials, das zum Samaritanischen, nicht aber zum Tiberischen passt, einer eingehenden kritischen Überprüfung. Gelegentlich feststellbare sekundäre Dehnung der vorletzten Silbe (vor dem Endvokalwegfall) in der Pausa — etwa bei Satznamen — mit der daraus sich ergebenden Druckverlagerung sind noch kein Beweis für eine durchgängige und mechanische Akzentverschiebung. Man darf nicht vergessen, dass dieses „Betonungsgesetz“ auf der Allgemeingültigkeit der späten tiberischen Ausspracheform basiert, damit aber auch mit dem tiberischen System steht und fällt; vgl. vorläufig *ThLZ*, 75, 723 f.

³⁾ Etwas übertrieben könnte man formulieren: Das Hebräische nahm sich im Munde der aramäisch (und griechisch) redenden Juden aus wie das Latein eines Cicero im Munde eines heutigen Engländers.

⁴⁾ Etwas durch die gewaltigen Erschütterungen unter Vespasian und Hadrian; vgl. *ZAW*, 63, 231 f.

anderes übrig, als sich durch Betonung der Endsilbe dem Einfluss der eigenen aramäischen Umgangssprache zu entziehen. Entsprechend dem Vorgang beim Nomen, wo ein umgekehrtes Segolat sofort zum gewöhnlichen Segolat wird ¹⁾, wenn eine Endung antritt, entstand auch beim Verbum der normale Segolattypus, wenn die Endung betont wurde, so dass als neuer Stamm für *qṭul* nun *qutl* erschien. Damit ergab sich eine Form *qitlū*, die als solche weder kanaänisch noch auch einfach aramäisch ist, aber letztlich dem Systemzwang der überlegenen kanaänischen Umgangssprache ihren Ursprung verdankt ²⁾. Aus dem Gesagten dürfte hinreichend deutlich geworden sein, dass Kompromissformen wie *qitlī* und *qitlū* als späte Bildungen für die Geschichte des hebräischen Verbums nicht in Anspruch genommen werden können. So bleibt nur der Bezug auf die Formen der Reihe, die durch 'Ain Feschcha, das Ketib des masoretischen Textes, durch das Samaritanische, ältere babylonische Kontextformen und schliesslich durch die tiberischen Pausalformen, abgesehen von deren sekundären Dehnungen, gekennzeichnet ist. Hier liegt eindeutig vormasoretisches Material vor. Soweit es sich da um zweisilbige Wörter handelt, trägt die Pänultima als kurze offene Silbe den Druck, während die langen Auslautsilben durchweg drucklos sind.

Mit dem kleinen Ausschnitt, den die Behandlung des Imperativs im Grundstamm vom Typus *qṭul* darstellt, haben wir zwar nur einen winzigen Bruchteil der Probleme besprochen, die mit der Frage nach der vormasoretischen Form des Verbums verbunden sind. Aber die Beobachtung primären Pänultimadruckes auch bei offener kurzer Silbe ³⁾ und der Tonlosigkeit von langen, vokalisch endenden Auslautsilben lässt sich auch bei den übrigen komplizierteren Verbalformen, darüber hinaus ebenfalls beim Nomen nachweisen. So mögen die einfachen Formen des Imperativs als Beispiele dafür dienen, wie sich aufgrund neugefundenen Materials allmählich die vormasoretische Aussprachestufe des Hebräischen erhellt. Darüber hinaus ist es sehr wahrscheinlich, dass wir mit dieser Ausspracheform an die letzte Stufe des tatsächlich einst gesprochenen Hebräisch-Kanaänischen herankommen.

¹⁾ BEER-MEYER, I, § 52, 5.

²⁾ Kompromissformen lassen sich auch sonst nachweisen; vgl. ZAW, 63, 233.

³⁾ Diese ursprunghaft offenen und kurzen Drucksilben haben nichts zu tun mit sekundären Drucksilben wie in *ná'ar* „Knabe“; vgl. hierzu BEER-MEYER, I, § 20, 2a.

Sollten sich die hier an einfachen Formen aufgewiesenen Beobachtungen als stichhaltig erweisen, so würden sich einschneidende Folgen ergeben: Nicht nur die sog. "urhebräische", oder nach J. FRIEDRICH "kanaanäische" Betonungsregel ¹⁾ müsste, bei manchem Richtigen im Ansatz, revidiert werden, auch unsere metrischen Systeme, letztlich auf der tiberischen Aussprachenorm fussend und weithin reichlich kritiklos verwendet, bedürften einer eingehenden kritischen Untersuchung; besonders aber müsste auch eine historische Grammatik in mancher Hinsicht anders verfahren, als man es bisher gewöhnt ist.

¹⁾ *Phönizisch-punische Grammatik*, § 72.

THE GREEK TEXT OF THE BOOK OF RUTH:
A GROUPING OF MANUSCRIPTS ACCORDING TO
ORIGEN'S HEXAPLA ¹).

BY

RAYMOND THORNHILL

Durham

An obvious step on the road to establishing Hexaplaric readings is, of course, to call in the aid of the Syro-Hexaplar version ²) which best of all has preserved for us the Aristarchian signs used by Origen; the asterisk to mark his additions to the Greek, where the Hebrew had a fuller text, and the obelus to mark the passages which, while being present in the *κοινή* Septuagint, were lacking in the Hebrew text.

The asterisked passages of the Book of Ruth as given in the Cambridge Septuagint are i 1, 2, 12 (twice), 13, 22, ii 11, 23, iii 7 (twice), iv 1, 13, 16—thirteen occurrences in all. There is no authority in the Cambridge Septuagint for eight other instances quoted by RAHLFS as asterisked in his *Studie über den griechischen Text des Buches Ruth*, viz. i 8 (twice), 16, 21, ii 2, iv 1²⁰, 4 and 13²⁰. But RAHLFS is certainly right in asserting that these passages are so marked. The Cambridge editors A. E. BROOKE and N. McLEAN ³) took, as their authority for the Syro-hexaplar evidence, LAGARDE's *Bibliothecae Syriacae*, following carefully the text which he printed, but apparently ignoring his footnotes. Now in i 8, LAGARDE, *op. cit.*, p. 187, following RØRDAM ⁴), has omitted the asterisks in his printed text, but by footnotes has duly marked them as present in the MS ⁵). The other six passages B-M note as obelized rather than asterisked. Here again they follow LARGARDE's text and ignore his notes. LARGARDE indeed

¹) This, with some additions, is the substance of a paper read at the meeting of the Society for Old Testament Study held in Nottingham, July 1952.

²) Henceforth abbreviated as S-H.

³) Henceforth cited as B-M.

⁴) *Libri Iudicum et Ruth secundum versionem Syriaco-Hexapla rem, quos ex codice Musei Britannici nunc primum edidit, Graece restituit notisque criticis illustravit* T. SKAT RØRDAM. Havniae 1861.

⁵) FIELD, *Origenis Hexaplorum quae supersunt*, I, p. 479, also prints the asterisks.

found asterisks in his manuscript but, seeing that they did not square with the evidence—for the word or words did not in fact occur in the Massoretic text—took the liberty, in each case, of printing an obelus in his text, while indicating the alteration in a footnote ¹⁾. It is a pity that the Cambridge editors have marred their superb work, rich treasure-house as it is of manuscript evidence, by failing to note these emendations.

Let us consider these passages seriatim:

- i 16 אֵלִין. ἀλλισθησομαι; with the addition ἐκεῖ sub ast. S-H, read by glnowe₂ ptv.
- i 21 אַנִי. ἐγώ; with the addition γάρ sub ast. S-H, read by glnowe₂ ptv.
- ii 2 לֵה וְתֹאמַר. εἶπεν δὲ αὐτῇ; with the addition Νοεμμεῖν sub ast. S-H, read by glnowe₂ ptv.
- iv 1 פִּלְנִי אֶלְמוֹנִי שְׂכָה פֶה פִּלְנִי אֶלְמוֹנִי. ἀθήισον ὧδε, κρύφιε; with the addition ὁ δὲ εἶπεν Τίς εἶ σύ, κρύφιε sub ast. S-H, read by (g)e₂ ptv. ²⁾
- iv 4 אִם¹⁰. εἰ; with the addition οὖν sub ast. S-H, read by glnoe₂ ptv.
- iv 13 וְתִלְדֹּת. καὶ ἔτεκεν; with the addition αὐτῷ sub ast. S-H, read by bglnowe₂ ptv. ³⁾

It is at once apparent, first, that such a use of the asterisk contradicts Origen's practice—for the asterisked words are not in the Hebrew; and, secondly, that all these "non-Hebrew" readings occur in a certain manuscript-family.

RAHLFS, *op. cit.*, p. 61-66, is undoubtedly right in his explanation of the above passages. These passages, he says, did not belong *ab initio* to Origen's recension but were a later insertion in the Septuagint-text of S-H from the text-form that is present in gln etc; ⁴⁾ the text-form in question is Lucianic with its *Nebengruppe* ptv; ⁵⁾ and thus we see that these additions were taken over into S-H from the native Syrian recension of the Greek bible. ⁶⁾ Similarly, in iv 1 ¹⁰,

¹⁾ FIELD prints asterisks but, in each case, remarks in parenthesis "fortasse obelus".

²⁾ g does not read ὁ δὲ εἶπεν.

³⁾ On the presence of b *vide infra* iv 13.

⁴⁾ *Op. cit.*, p. 63; "... erst nachträglich aus der in 54 (= g) etc. vorliegenden Textform in den hexaplarischen Septuagint-Text eingefügt sind."

⁵⁾ RAHLFS' group is rather larger since he surveys a wider field of MSS. than B-M.

⁶⁾ *Op. cit.*, p. 65: "... Zusätze, die Syr. aus der in Syrien heimischen griechischen Bibelrezension aufgenommen hat."

the addition "meditta", "city" (vide infra) was taken over from the native *Syriac* translation, the Peshitta. So RAHLFS.

We have here, then, evidence of the unreliability of some of the signs in S-H; as well as indication that care must be exercised in the use of its text. Instead, therefore, of emending the signs, in short, of changing the asterisks in these passages to obeli, as RØRDAM, LARGARDE and B-M, the passages should be ignored in any endeavour to reach back to the Hexapla and to Origen's Greek text. It follows that, of the fourteen obeli noted in B-M, only eight are genuine; the other six being "emended-asterisks". The eight are i 15, 18, ii 2, 11, 18, iii 10, 16, iv 5.

Taking the asterisked passages in detail we make the following discoveries:

- i 1 Codex Vaticanus (B), reads καὶ οἱ υἱοὶ αὐτοῦ, omitting δύο, שני. So also gnowe₂ kqa₂. But δύο is read by the Codices Alexandrinus (A), Coislinianus (M), Basiliano-Vaticanus (N) and by the minuscules a-fhijmprstuvxyb₂¹.
- i 2 B omits ושם אשרו נעמי, as also does q; but these words (καὶ ὄνομα τῇ γυναίκα αὐτοῦ Νοεμμείν) are read by AMNc^aq^brell.²)
- i 8¹⁰ B reads ταῖς νύμφαις αὐτῆς, omitting δυσί, שתי; so, too, agnoqwa₂e₂. δυσί is read by AMNbc-fh-mpr(vid)s-vxyb₂.
- i 8²⁰ δῆ has an asterisk which FIELD, op. cit., though so printing, supposes should be emended to an obelus. Admittedly no נז is present in the Massoretic text and δῆ sometimes translates נז, and therefore an obelus would seem preferable, but the asterisk here is probably due to a scribal error in S-H. For, according to LARGARDE's note, op. cit., both asterisked words, δυσί and δῆ, stood in the MS. at the beginning of a line ("Utrumque vocabulum in versu ineunte positum"); and both he and FIELD note that no metobelus is written. Now it was the practice—whether of Origen himself or of the later copyists only, we do not know—to continue an asterisked or obelized passage from one line

¹) The practice of B-M has been followed, viz. a dash, e.g. a-f = a and f together with all the alphabetical letters which intervene; ^a = a correction of the original scribe, ^b = a correction by a later hand; rell (reliqui) = the rest of the minuscules selected by B-M; vid = ut videtur.

²) q^b has the variation of genitive τῆς γυναίκας instead of dative.

to the next by repeating the asterisk or obelus, and this for as many lines as the passage in question required.¹⁾

Since there was no metobelus here, the scribe erroneously continued the asterisk of $\delta\upsilon\sigma\iota$, not realising how far Origen's addition extended. So also RAHLFS, p. 65. We, therefore, omit this asterisk as not being genuine.

i 12¹⁰ B omits לֵךְ "Go"; so also MN and most of the minuscules.

The Hebrew text is followed (πορεύθητε) only by (A) bcx²⁾. It would seem that MNdefhijmrsuyb₂ do, however, witness to the Hebrew text, for they read לֵךְ כִּי as διὰ τοῦτο ὅτι i.e. as לֵךְ כִּי , a mistake that is readily understood in that the Massoretic text is written defectively.

i 12²⁰ For $\text{גַּם הֵייתִי הַלֵּילָה לְאִישׁ}$ (R.V. "if I should even have an husband to-night"), B reads $\text{τοῦ γεννηθῆναι με ἄνδρι}$; but certain other MSS., in varying or corrupt form, have an additional word λελαϊκωμένη . Clearly in the Hebrew text before Origen as well as in that before Aquila, Theodotion, and perhaps also Symmachus, הַלֵּילָה was, or appeared to be, written חַלֵּילָה ³⁾. The MSS. which add this are cxx, and perhaps also b:⁴⁾ $\text{τοῦ γεννηθῆναι με λελαϊκωμένην ἄνδρι}$;

¹⁾ FIELD, I, p. lv-lvii, and especially "Cum loca astericis et obelis praenotanda interdum per duos vel plures στίχους se extenderent, in evidentiorē rei declarationem Hexaplorum sive conditori sive descriptoribus usu venit, ut notam distinctionis non solum initio pericopae, verum etiam singulis στίχοις praeponerent; quem solum innumeris erroribus occasionem dedisse exploratum est".

²⁾ A does not actually insert the word in v. 12 but falsely in v. 11; however, one is justified in reckoning it with bcx. This insertion in a wrong position is a clear sign of a text that was not Hexaplaric ab initio.

³⁾ cf. FIELD, I, p. 478. "¹A. (= Aquila). καίγε — βεβηλωμένη (sic. possibly + ν) ἄνδρι . Σ (= Symmachus) — συλλαβεῖν ". It is a fair presumption that λελαϊκωμένη came from the third translator Theodotion. Jerome partly followed Symmachus in "concipere" and partly the Massoretic הַלֵּילָה , for the Vulgate has "Etiam si possem hac nocte concipere".

⁴⁾ Not cited by B-M, but FIELD, I, p. 478, footnote 10: "Cod. 108 (= b) in marg.: ¹A. $\text{καίγε βεβηλωμένην . λελαϊκωμένην ἄνδρι}$." RAHLFS, *op. cit.*, p. 56, footnote 7 regards λελ' and not βεβ' as the translation of Aquila, on the ground that it conforms to Aquila's "etymologizing" habit of translation, cf. FIELD, I, p. xxii. However, to take but three instances of the verb quoted in FIELD, one (Deut. xxviii 30) Aquila renders by λαϊκῶω (according to the evidence of Cod. X = M), one (Jer. xxxi 5) FIELD doubtfully thinks that the different Syriac root may represent the verb βεβηλόω for Aquila (evidence in S-H only), one (Deut. xx 6) is rendered λαϊκῶω by all three translators (Cod. X = M). Accordingly, if we are to believe the evidence of Cod. M and S-H, λαϊκῶω can as easily be attributed to all three translators as to Aquila alone. Cf. also the marginal evidence of M for Ruth i 12 viz. "¹A. βεβηλω — (sic.). Σ . συλλαβεῖν ."

and in a different form, *καὶ ἐγενόμην λελαϊκωμένη ἀνδρί*, by MNhyb₂.

I cannot escape the feeling that MN etc. here preserve for us the text of Theodotion and that Origen took over from this translator only the word he required, but followed him no further, so as not to disturb the revered Septuagint text more than was necessary.

- i 13 B omits *מאד*, but *σφόδρα* is read by Abckx, as well as by ir in a different order. In this case, MN rell, like B, omit the word.
- i 19¹⁾.
- i 22 *עמה, μετ' αὐτῆς*, though omitted in B, is present in AMNb—fhijmpr—vxb₂.
- ii 11 *כל אשר* is rendered simply by *ἅσα* in B, but *πάντα ἅσα* is read by Abckx. On the other hand, MN rell, like B have no *πάντα*.
- ii 23 *קציר-השערום וקצור החטים*, the construct state repeated. B renders the construct (*τὸν θερισμόν*) only once, but the word is read twice by Abc(corrupt)kx. MN rell read as B.
- iii 7¹⁰ *ויאכל בעו וישת וייטב לבו*. B reads *καὶ ἔφαγεν Βόος καὶ ἡγαθύνθη ἡ καρδία αὐτοῦ*, omitting *וישת*. So too glnowa₂e₂. But the Hebrew is followed by AMNΔ¹⁰ rell.
- iii 7²⁰ *ותגל מרגלותיו ותשכב*. B reads *καὶ ἀπεκάλυψεν τὰ πρὸς ποδῶν αὐτοῦ*, omitting *ותשכב*. This latter, however, is rendered as *καὶ ἐκάθευδεν* by Abcx; as *καὶ ἐκοιμήθη ἔκει* by defjs; and as *καὶ ἐκοιμήθη* by MN rell.
- iv 1 *ובעו עלה השער וישב שם* All Greek MSS. read the same, viz. *καὶ Βόος ἀνέβη ἐπὶ τὴν πύλην καὶ ἐκάθισεν ἔκει*. The S-H, however, adds after *השער* the word “meditta” “city”, with asterisk, i.e. asserting that the word is in the Hebrew text and not in the Greek. This is obviously false, at least as regards the Greek and Hebrew texts as we have them at the present day. It is probably not a genuine asterisk of Origen, for S-H almost certainly has taken over “meditta” from the Peshitta; accordingly, we shall omit this passage from our calculations.

¹⁾ I find it inconceivable that Origen made no addition in i 19; as apparently FIELD also found it, for he prints an asterisk in parenthesis, basing himself on the Roman edition (I, p. 479, footnote 15: “Haec leguntur in Ed. Rom.”). However, neither asterisk nor addition is given in S-H, and, accordingly, we omit i 19 from our statistics.

- iv 13 B fails to render **וְהָיָה לוֹ לְאִשָּׁה וַיְבֵא אֵלֶיהָ**, but we find in AMN *rell* *καὶ ἐγενήθη αὐτῷ εἰς γυναῖκα καὶ εἰσῆλθεν πρὸς αὐτήν*; Acx reading the classical *ἐγένετο* for the Hellenistic form *ἐγενήθη* but otherwise having the same text; while *bglnowe*₂¹⁾ read simply *ἐαυτῷ* (*εἰς* read by only *o* and *e*₂) *γυναῖκα καὶ εἰσῆλθεν πρὸς αὐτήν* and omit *καὶ ἐγενήθη*. The S-H, though having the whole of the addition, refers the asterisk merely to the words *εἰς γυναῖκα*; this can either be an inexactitude, or due to influence from the Lucianic text.
- iv 16 **וְהָיָה כִּי תִשָּׂא אֶת־הָאֶבֶן מִן־הַכֶּסֶּם וְהָיָה לָהּ כִּי־תִשָּׂא אֶת־הָאֶבֶן מִן־הַכֶּסֶּם**. B, failing to render the Hebrew suffix, reads simply *καὶ ἔθηκεν εἰς τὸν κόλπον αὐτῆς*. The pronoun *αὐτὸ* is read by AMN*hptvxy* (*ἔθηκεν αὐτό*); by *c* (*αυτω*); by *krub*₂ (with middle verb, *ἔθετο αὐτό*); and by *iq* (*ἔθετο αυτω*).

The results yielded by the above readings are expressed in the table on p. 7.

Turning now to the obelized passages, i.e. to those passages which S-H marks as being present in the Greek but not in the Hebrew, the analysis is as follows:

- i 15 **דָּהָב וְכָל־כֶּסֶם**²⁾ omitted in (M)*Nhmuyb*₂.³⁾ Read by B *rell*.

- i 18 **וְהָיָה כִּי־תִשָּׂא אֶת־הָאֶבֶן מִן־הַכֶּסֶּם**. Now the subject of **וְהָיָה** is Naomi, while the subject in the preceding verse is Ruth. Hebrew, in accordance with idiom, does not need to mark the change of subject; but such a usage is impossible in Greek; this language, marked as it always is by precision, must clearly state the subject in those places where there can be any doubt. Consequently, we are not surprised that B has the subject *Νωεμείν* expressed e.g. *ἰδοῦσα δὲ Νωεμείν ἔτι κραταιοῦται αὐτὴ τοῦ πορεύεσθαι μετ' αὐτῆς*.

I have called such clarifications of the subject "*interpretative additions*". They may well be marks of the *κοινή* Septuagint. There are, in the B text of the Book of Ruth, eleven instances of an interpretative addition where the subject

¹⁾ It is to be noted that *b*, which hitherto has been found linked with *c* and *x*, here joins the group *glnowe*₂. Though this is the first asterisked passage where such a conjunction occurs, a perusal of B-M's critical apparatus shews the cross-over from one group to another first takes place at iv 11.

²⁾ S-H wrongly places the obelus before *ἐπιστράφητι*. *Vide* FIELD, and LAGARDE's *footnote*.

³⁾ M, which reads *δῆ* and omits *καὶ σὺ* may fairly be reckoned among the MSS. which omit.

Thirteen asterisked passages

Passages read							Passages omitted						
c 13	0
x 13	0
b 12	1	iv 16 ¹⁾
A 12	1	.	.	i 12 ^{2o}	.	.	.
k 10	3	i 1	i 12 ^{1o}	.	i 22	.	.
M 9	4	.	i 12 ^{1o}	.	i 13	.	ii 11 ii 23
N 9	4	.	"	.	"	.	"
h 9	4	.	"	.	"	.	"
b ₂ 9	4	.	"	.	"	.	"
y ²⁾ 6	2	.	"	.	"	.	"
i 9	4	.	i 12 ^{1o}	i 12 ^{2o}	.	ii 11 ii 23	.
r 9	4	.	"	"	.	"	"
u 8	5	.	"	"	i 13	.	"
m ³⁾ 6	5	.	"	"	"	.	"
p 8	5	.	"	"	"	.	"
t 8	5	.	"	"	"	.	"
v ⁴⁾ 8	5	.	"	"	"	.	"
d 7	6	iv 16	"	"	"	.	"
e 7	6	"	"	"	"	.	"
f 7	6	"	"	"	"	.	"
j 7	6	"	"	"	"	.	"
s ⁵⁾ 7	6	"	"	"	"	.	"
a 5	i 1	i 2	iii 7 ^{1o}	iii 7 ^{2o}	iv 13	.	8
q 4	.	.	iii 7 ^{1o}	iii 7 ^{2o}	iv 13	iv 16	9
g 3	.	i 2	.	iii 7 ^{2o}	iv 13 ⁶⁾	.	10
l ⁷⁾ 2	.	.	.	iii 7 ^{2o}	iv 13	.	5
n 3	.	i 2	.	iii 7 ^{2o}	iv 13	.	10
o 3	.	"	.	"	"	.	10
w 3	.	"	.	"	"	.	10
e ² 3	.	"	.	"	"	.	10
a ² 1	.	i 2	12
B 0	13

is a proper name as here; one instance where the subject is a pronoun; and six instances of similar expansion which should certainly come under the same head; eighteen in-

¹⁾ b parts company with cx from iv 11 onwards. *Vide supra*.

²⁾ Lacuna i 20-iii 15, therefore eight passage only.

³⁾ Lacuna from iv 6 onwards, therefore eleven passages only.

⁴⁾ These three differ from u and m in not reading i 12^{1o} as δια τοῦτο ὅτι.

⁵⁾ Cf. reading in iii 7^{2o} where defjs are unique.

⁶⁾ glnowe₂ read iv 13 with omissions. *Vide supra* p. 241.

⁷⁾ Lacuna to i 15, therefore 7 passages only.

stances in all. ¹⁾ Four of these Origen marks with an obelus; of the other fourteen, twelve are attested by *all* Greek MSS., one (iii 14) by all except bx ²⁾, and one (iv 7²⁰) by all except A (which omits the first half of the interpretative addition) and u (which omits the second half). Here, in i 18, Νωμετην is sub obelo in S-H. It is read, with varied spellings, besides B, by Agoptvwe₂; ln; ab; x, c^a; ka₂. It is omitted by MNd-jmrsuyb₂.

- ii 2 המואביה: ἡ Μωαβεῖτις, sub obelo in S-H, is read by all Greek MSS. except b₂; and there the omission is probably accidental, since the word is read by the MS.-group to which b₂ belongs. If the obelus is not false in S-H, then it may be that המואביה is an addition to the Hebrew text made during the Ben Asher revision. Since, however, the genuineness of the obelus cannot be irrefragably demonstrated, we shall omit the passage from our calculations; this can be done with safety since our statistics will not thereby be impaired.
- ii 11 אביך ותעזובי R.V. "and *how* thou has left thy father." "How" viz. πῶς is exactly what AB and many minuscules read, but the word is sub obelo in S-H ³⁾ and is omitted by MNhkmub₂.
- ii 18.⁴⁾ לה ותוצא ותתן לה R.V. ("and her mother-in-law saw what she had gleaned:) and she brought forth and gave it to her". Here again we have a change of subject from mother-in-law to Ruth, and, according to the reasoning given above, there is a case for an *interpretative addition*, viz. a subject "Ruth"; and 'Ποῦθ, sub obelo in S-H, is indeed read by every single Greek MS. uncial and minuscule (κοινή Septuagint?)
- iii 10 חַסְדֶּךָ: τὸ ἐλεός σου. The pronoun, read by all Greek MSS., is obelized in S-H. N.B., the pronominal suffix is present in the Massoretic text. Granting the validity of the obelus, we may assume that the Hebrew text before Origen did actually read חסד, and that the suffix was added as a necessary correction in the Ben Asher revision; a corruption in the

¹⁾ The passages are i 15, 18, ii 18, 19, 23, iii 5, 14, 16, iv 1, 2, 3; and ii 8; and i 14, iv 5, 7²⁰, 7³⁰, 8¹⁰, 8²⁰.

²⁾ Nevertheless, they add, by way of interpretation, the pronoun αὐτή instead of the proper name Boaz.

³⁾ αλ is also obelized in S-H. This is obviously false. Cf. also FIELD and LAGARDE.

⁴⁾ FIELD wrongly quotes as ii 19, though, to be sure, there is a similar addition of the same word in ii 19.

- case of the letters γ and final γ being easily credited. But here again (as in ii 2) the obelus may be false—indeed it is extremely probable, for it is incredible that the authoritative Hebrew text of Origen's day did not read the suffix—and, accordingly, we shall ignore this passage also in our statistics.
- iii 16 ותבוא אל-המותה R.V. (v. 15. "and *he* (A.V. *she*) went into the city) v. 16. and when *she* came to her mother-in-law". The R.V., by its necessary and idiomatic use of personal pronouns, masks the difficulty under which the Greek laboured; for the Greek, not using personal pronouns, would render the Hebrew, literally, as: (v 15) καὶ εἰσῆλθεν εἰς τὴν πόλιν (v 16) καὶ εἰσῆλθεν πρὸς τὴν πενθερὰν αὐτῆς. There is an obvious change of subject, Boaz being the subject (as indeed he still is in the Massoretic text) of εἰσῆλθεν¹⁰ and Ruth of εἰσῆλθεν²⁰. How else could Greek mark this clearly except by the addition of the word 'Ρούθ after εἰσῆλθεν²⁰ i.e. by an *interpretative addition*? 'Ρούθ, sub obelo in S-H, is read by every single Greek MS. (κοινή Septuagint?)
- iv 5 ומאת רות המואביה אשת-המת קנניתי. EVV. "thou must buy it also of Ruth the Moabitess, the wife of the dead." (Of course most critics now read גם את רות, following the Old Latin, Peshitta and Vulgate). B reads καὶ παρὰ 'Ρούθ τῆς Μωαβεΐτιδος γυναῖκος τοῦ τεθνηκότος, καὶ αὐτὴν κτήσασθαι σε δεῖ; ("In the day of thy buying the field of the hand of Naomi) and of Ruth the Moabitess, the wife of the dead, thou must also buy her". In other words, B follows the Hebrew ומאת and tries at the same time to get the real sense by adding the words καὶ αὐτὴν. These words, sub obelo in S-H, are read, with the exception of iqr_b₂, by all Greek MSS. ¹⁾ This, too, is really an *interpretative addition*; an addition made in order to extract a proper sense from a corrupt Hebrew text. (It is again, probably, a mark of the κοινή Septuagint). The whole phrase καὶ αὐτὴν κτήσασθαι σε δεῖ is omitted in iqr_b₂ ²⁾.

¹⁾ They are, however, omitted in Holmes and Parsons 76.

²⁾ Through homoioteleuton (a double τεθνηκότος), MNipqrtvyb₂ read after τεθνηκότος¹⁰: — ἐπὶ τῆς κληρονομίας αὐτοῦ κτήσασθαι σε αὐτὸν, and, with the exception of iqr_b₂, proceed with καὶ αὐτὴν κτήσασθαι σε δεῖ; thus producing a doublet. Cf. also FIELD, I, p. 480. iqr_b₂ have obviously tried to mend matters by striking out the second phrase.

The results yielded by the obelized readings are expressed in the following table:

Six genuine obelized passages

Passages read						passages omitted				
b 6	0
c 6	0
x 6	0
A 6	0
k 5	1	.	.	ii 11	.
i 4	i 15	ii 11	ii 18	iii 16	.	2	.	i 18	.	iv 5 ¹⁾
r 4	"	"	"	"	.	2	.	"	"	"
M 3	.	.	ii 18	iii 16	iv 5	3	i 15	i 18	ii 11	"
N 3	.	.	"	"	"	3	"	"	"	.
h 3	.	.	"	"	"	3	"	"	"	.
m ²⁾ 3	.	.	"	"	"	3	"	"	"	.
u 3	.	.	"	"	"	3	"	"	"	.
y ³⁾ 2	.	.	"	"	"	3	"	"	"	.
b ₂ 2	.	.	ii 18	iii 16	iv 5	2	i 15	i 18	"	.
	.	.	ii 18	iii 16	.	4	i 15	i 18	ii 11	iv 5 ¹⁾
										in spite of iv 5 should be linked with MNHmuy
p 6	0
t 6	0
v 6	0
d 5	1	.	i 18	.	.
e 5	1	.	"	.	.
f 5	1	.	"	.	.
j 5	1	.	"	.	.
s 5	1	.	"	.	.
a 6	0
q 5	1	.	.	.	iv 5 ¹⁾
g 6	0
l ⁴⁾ 5	0
n 6	0
o 6	0
w ⁵⁾ 4	0
e ₂ 6	0
a ₂ 6	0
B 6	0

¹⁾ *Vide supra* on doublet.

²⁾ Lacuna from iv 6 onwards, but all six passages present.

³⁾ Lacuna i 20-iii 15; four passages present.

⁴⁾ Lacuna to i 15; five passages only.

⁵⁾ Lacuna iii 16-iv 12; four passages only.

Some caution is necessary in interpreting these results, because it would be false to jump to the conclusion that every MS. which has all six of the obelized readings is *ipso facto* Hexaplaric. On the contrary, six readings out of six may point, equally correctly, to diametrically opposite conclusions (a) that the text in question is Hexaplaric (b) that it is absolutely non-Hexaplaric. The reason for this oddity is clear: a MS., or MS.-group, which is under full Origenic influence will retain all the Greek words as Origen did, at first no doubt marked by obeli, and later in the course of transmission will lose the obeli, in some cases, but retain the readings; on the other hand, MSS. which have had no contact with Origen or the Hexapla will have all the obelized readings simply because these readings are natural to the Greek text, and were, no doubt, of great antiquity even in Origen's time.

We may also expect yet a third type of MS. or MS.-group, viz. MSS. in which obelized passages are excised—or such of them as can be excised without involving ambiguity—and this will happen as a logical development of the Hexaplaric text, doubtless because some scribes will come to regard an obelized passage as a stigma that must be removed from any Greek text claiming to be an authoritative rendering of the supposedly correct Hebrew text.

But a proper interpretation can be obtained only by taking the two tables of asterisked and obelized readings in conjunction.

b¹) cx: which have all 13 (b 12) of the asterisked additions and all 6 of the obelized readings, I would describe as *Origenic* MSS.²)

A: *Hexaplaric*. It cannot be classed with bcx because in the rest of the book it sometimes shows readings of other groups; but it is closely related.

k: *Hexaplaric*.

MNhmuyb₂ ir:³) *Hexaplaric in a later stage of development: an edited Hexaplaric text.*⁴) The justification for so describing them lies in this: excision of obelized passages seems to have taken

¹) b (108) has marginal hexaplaric notes and Arabic glosses: (B-M).

²) I prefer to use the term "Origenic" for a MS. which, it may well be, fully represents the text as it left Origen's hands, in short Origen's text; and to confine the term "Hexaplaric" to those MSS. which in some measure, whether greater or less, are, or appear to be, influenced by Origen's work.

³) Δ 10 is only extant ii 19-iii 7, but in these twelve verses shews marked affinities with this group. Vide B-M's critical apparatus *passim*.

⁴) M has marginal scholia and hexaplaric notes.

place for the purpose of bringing the Greek text closer to the Hebrew. In actual fact, in the five MSS. MNhmu the obelized Greek words have virtually disappeared; for their only readings are the interpretative additions that cannot be omitted without causing ambiguity viz. 'Ρούθ ii 18, 'Ρούθ iii 16, and καὶ αὐτήν iv 5.¹⁾ This group may well represent the Palestinian or Eusebian text.²⁾

A comparison in the rest of the Book of Ruth between bcx, on the one hand, and MN etc. on the other, reveals that the latter are even closer to the Hebrew text in places than the former. It is this point which makes me wonder whether I have not got the facts upside down. For it is conceivable that all the influence is the other way i.e. not that Origen influenced MN etc., but that MN etc. influenced Origen. Let us assume, for example, that MN etc. represents a type of Theodotion's text. It is generally agreed that Theodotion revised the Septuagint-type of text according to the authoritative Hebrew text of his day.³⁾ That being so, we should expect his translation to be close to the Hebrew as well as to have much in common with the vocabulary, word-order and phraseology of such a text as B.⁴⁾ Accordingly, if MN etc. offer a Theodotionic type of text, then the influence is all the other way, and the group has 9 asterisked passages, not because it has taken 9 of Origen's 13, but because Theodotion had these 9 additions; and it omits 3 obelized passages

¹⁾ The interpretative addition in i 18 can the more easily be removed because the adversative particle δέ together with the pronoun αὐτή assists the meaning.

²⁾ (a) RAHLFS describes this group simply as a "Recension of unknown origin". and gives it the symbol R. (b) KENYON, *The Text of the Greek Bible*, p. 53, describes N as Lucianic. So also, *Our Bible and the Ancient Manuscripts*, p. 77. This description cannot be correct, at least for the Book of Ruth.

³⁾ cf. KENYON, *op. cit.*, p. 32. "Theodotion ... whose work seems to have been a revision of the Septuagint from the Hebrew"; and cf. especially ROBERTS, *The Old Testament Text and Versions*, p. 123: "a revision was made by Theodotion of the Septuagint, which he corrected according to the Massoretic text or some text approximating to it. Such is the generally accepted view"; and again p. 124 "the text used for the version of Theodotion approximated to the Massoretic text much more closely than did the original parent text of the Septuagint"; and again p. 125. "a study of the text of Theodotion seems to confirm MONTGOMERY's view, that on the whole it is too closely related to the Septuagint to be regarded as a separate translation"; and especially p. 134 "this version" (i.e. Theodotion's) "was, on the whole, worked out on lines similar to those of Origen, namely, that it was a revision of the Septuagint on the basis of a Hebrew text."

⁴⁾ Cf. JEROME praef. in Eccl. ii. "Septuaginta et Theodotio ... in plurimis locis concordant."

not because Origen obelized them, but because Theodotion omitted them. ¹⁾

ptv: *Hexaplaric influence* ²⁾. This group seems to be under a mixture of influences viz. (a) the MN etc. group, cf. the asterisked passages where they have the same omissions; and (b) the gln etc. group, cf. the reading of the 6 obelized passages. In confirmation of this, let it be said that the group is found in agreement sometimes with gln etc. and sometimes with MN etc. in the rest of the book. (Vide B-M's critical apparatus *passim*) ³⁾.

defjs: *Hexaplaric influence* ⁴⁾.

a: *a mixed text*. It has less than half of the asterisked additions and has all six obelized readings. This latter fact could suggest that, on that side at least, it is non-hexaplaric.

q: *A mixed text*. ⁵⁾

glnowe₂: *Little or no Hexaplaric influence*. Of these oe₂ were identified independently by both FIELD and LAGARDE long ago as Lucianic; ⁶⁾ and all of them RAHLFS, *op. cit.*, regards as Lucianic. I am inclined to the view that they manifest *no* Hexaplaric influence, for the three asterisked additions may be fortuitous; due simply to the fact that these readings were present in the Greek texts from which Lucian made his recension. ⁷⁾ As for the six obelized readings, they can

¹⁾ This paragraph is no more than a guess. Further evidence, as well from Ruth as from other books, would need collecting before even the idea could become a working hypothesis. But it is a guess which should, nevertheless, be borne in mind. Cf. also RAHLFS, *op. cit.*, p. 108: „Hieraus folgt, dass der Urheber von RC (C = RAHLFS' Catena recension which has many readings in common with R) ausser O, d.h. dem hexaplarischen LXX-Texte, auch die übrigen Kolumnen der Hexapla oder den hebräischen Urtext selbst benutzt hat". But what if R itself is one of the "columnists"?

²⁾ v has marginal hexaplaric notes (B-M).

³⁾ RAHLFS gives them, in conjunction with other MSS. not cited by B-M, the symbol "I", as being a *Nebengruppe* to the Lucianic text.

⁴⁾ All of these MSS. figure in RAHLFS' Catena group, so called because the readings of the group are found in MSS. which have catenae. In our group only j has catenae.

⁵⁾ RAHLFS remarks that it belongs to R from ii 16 onwards. Cf. also B-M's critical apparatus *passim*, especially from ii 16 onwards.

⁶⁾ FIELD, I, p. lxxxiv f., LAGARDE, *Veteris Testamenti Pars prior graece*, p. xiv, cf. also SWETE, *Introduction to the Old Testament in Greek*, p. 83.

⁷⁾ I cannot understand why KENYON, *Our Bible and the Ancient MSS.*, p. 76, says that 54 (g) and 75 (n) are witnesses in the Octateuch for the Hexaplaric Septuagint.

easily be regarded as non-hexaplaric. The fact that all six are present in the Lucianic group reminds us of the words of Dr. HORT on this text in the New Testament: "the Syrian text is conspicuously a full text."¹)

a₂: *Non-hexaplaric* or *Pre-hexaplaric*. It should not however be regarded as a parallel text with B, because, elsewhere in the Book of Ruth, it differs in many places, agreeing sometimes with one group, sometimes with another. Vide B-M's critical apparatus *passim*. It is a text which goes its own unaccompanied way.

B: *Non-hexaplaric* or *Pre-hexaplaric*. It has none of the asterisked additions, and it has all of the obelized readings. This latter phenomenon is here clearly a mark of a non-hexaplaric text. Some such text as B may well have been, for the Book of Ruth, the type of text basic to Origen's great work.

The foregoing should make in abundantly clear that it is a disservice to scholarship, when seeking support for a particular reading in Hebrew, to speak of the Greek text loosely and indiscriminately as "the Septuagint". In actual fact, there are many types of text, some of them influenced by Origen, others not. Textual study can advance properly only if we say precisely which particular text we mean.

¹) HORT, *Introduction*, p. 135 (*The New Testament in the Original Greek*, WESTCOTT and HORT) quoted in SWETE, *op. cit.*, p. 82.

LE CALENDRIER DES JUBILÉS ET DE LA SECTE DE QUMRÂN. SES ORIGINES BIBLIQUES

PAR

A. JAUBERT

Paris

Depuis la publication des premiers manuscrits de Qumrân, la curiosité s'éveille sur le calendrier particulier d'une secte qui s'est farouchement séparée du judaïsme officiel. C'est dans une polémique de calendrier que S. TALMON voit une des clés du Commentaire d'Habacuc ¹⁾. Le caractère sacré du calendrier de la secte est souligné par M. DUPONT-SOMMER ²⁾. W.-H. BROWNLEE qui a perçu les rapports étonnants du livre des Jubilés et du Manuel de discipline ³⁾ identifie la fête de renouvellement annuel de l'alliance dans le Manuel (DSD I 16-II 21) et celle de renouvellement annuel de l'alliance dans les Jubilés (Jub vi 17), fête qui dans ce dernier livre se situe le jour de la fête des Semaines. Or c'est précisément la date de cette fête qui vient de permettre au R. P. BARTHÉLÉMY, dans un article suggestif ⁴⁾, d'assimiler le calendrier des Jubilés à celui des Maghârya, „les gens de la grotte”, qu'on soupçonnait déjà si fort d'être les sectaires de Qumrân ⁵⁾. C'est sur cette dernière découverte qu'il nous faut d'abord insister.

On se rappelle comment se posait le problème de la date de la fête des Semaines dans les Jubilés. Les Jubilés possèdent un calendrier très particulier fondé sur la répartition des années en semaines d'années et en jubilés, le comput de chaque année étant de „364 jours seulement” (Jub vi 38). Ce chiffre de 364 étant exactement divisible

¹⁾ „Yom Hakkipurim in the Habakkuk scroll”, *Biblica*, XXXII (1951), pp. 549-563.

²⁾ „Contribution à l'exégèse du Manuel de discipline x 1-8”. *VT*, II (1952), 229-243.

³⁾ „Light on the manuel of discipline (DSD) from the Book of Jubilees”, *BAZOR*, 123, 30-32.

⁴⁾ „Notes en marge de publications récentes sur les manuscrits de Qumrân”, *RB*, LIX (1952), pp. 199-203.

⁵⁾ R. DE VAUX, „A propos des manuscrits de la mer Morte”, *RB*, LVII (1950), pp. 417-429.

par 7, les fêtes liturgiques doivent tomber d'année en année le même jour de la semaine. D'autre part le livre des Jubilés mise sur des mois de 30 jours avec 4 jours intercalaires par an, un par trimestre ¹⁾. Or un des points les plus stricts du livre des Jubilés est que la fête des Semaines doit tomber au milieu du troisième mois (Jub xv 1, xvi 12-13), c'est à dire le 15 du troisième mois (Jub xliv 1-5). Comment concilier cette exigence des Jubilés avec la règle du Pentateuque qui demande que la fête des Semaines se situe cinquante jours après l'offrande de la première gerbe qui était balancée „le lendemain du sabbat” (Lev xxiii 15-16. Cf. Dt xvi 9)? Et d'abord de quel sabbat s'agit-il? Ce „lendemain du sabbat”, on le sait, fut l'objet dans le judaïsme postérieur de vives discussions entre les Pharisiens et les Boéthusiens d'après *Menakhot* x 3; les Boéthusiens — qu'on assimile aux Sadducéens — voyaient là le sabbat proprement dit, les Pharisiens au contraire interprétaient ce sabbat du premier jour de la fête de Pâque qui était chômé. Pour les Boéthusiens la fête tombait forcément le lendemain d'un sabbat, donc un dimanche. Pour les Pharisiens elle tombait n'importe quel jour de la semaine; avec des mois lunaires de 29 à 30 jours — en comptant les 50 jours à partir du 16 Nisan — ils devaient célébrer la fête vers le 6 du troisième mois ou 6 Sivan. Mais si, comme le veulent les Jubilés, la date de la fête est le 15 Sivan — les mois de Nisan et d'Iyar ayant 30 jours chacun — le „lendemain du sabbat” qui devrait servir de point de départ aux calculs se trouve le 26 Nisan. Or la critique n'envisageant jusqu'ici que le sabbat *intérieur* à la semaine de Pâque, cette date était trop tardive. D'autre part, puisque dans le calendrier des Jubilés chaque jour du mois tombe toujours le même jour de la semaine, si l'on fait commencer l'année au premier jour de la création, donc un dimanche, comme le proposaient les critiques, il est impossible d'avoir un sabbat le 25 Nisan. Tous les systèmes d'explication se heurtaient à une impossibilité radicale. Il fallait ou bien supposer dans le même livre la coexistence de deux calendriers, ou bien reléguer les exigences de l'auteur au rang de fantaisie chimérique.

La proposition du P. BARTHÉLÉMY de faire commencer l'année un mercredi, quatrième jour de la semaine, jour de la création des grands luminaires selon le calendrier des Maghârya, permet seule de résoudre cette énigme. Voici en effet le texte d'AL-BÎRUNI sur les Maghârya: „Les adhérents (de cette secte) prétendent que les fêtes ne sont légales que lorsque la lune apparaît pleine en Palestine dans la nuit du

¹⁾ Cf. CHARLES, *The Book of Jubilees*, London, 1902: note sur Jub vi 29-30.

troisième au quatrième jour après le coucher du soleil. C'est là le commencement de l'année; c'est à partir de ce moment que l'on compte les jours et les mois et que commence ensuite le cycle des fêtes. En effet, c'est le quatrième jour que Dieu a créé les deux grands luminaires. Semblablement, d'après eux, la fête de Pâque ne peut tomber qu'un quatrième jour." ¹⁾ Joignons un passage de QIRQISANI sur la création des astres d'après les Maghârya: Dieu a créé tous les êtres parfaits au début de la création. „Or la lune n'est jamais plus grande que lorsqu'elle est pleine. Cela eut lieu le quatrième jour de la création, mais cela ne contredit pas que ce soit le premier jour du mois." ²⁾

Si donc l'on fait commencer l'année un mercredi dans les Jubilés comme dans le calendrier des Maghârya, Pâque (15 Nisan) tombe un mercredi et le 25 Nisan tombe un samedi. Le problème de la date de la fête des Semaines se trouve résolu, à condition de faire partir les calculs non pas du sabbat intérieur à la semaine de Pâque mais du sabbat qui suit. Telle est la solution apportée par le P. BARTHÉLÉMY à un des points jusqu'ici les plus obscurs du calendrier des Jubilés.

Or un autre moyen — indépendant de la date de la fête des Semaines — permet de vérifier rigoureusement que l'année commence effectivement un mercredi dans le livre des Jubilés. Il suffit de penser que jamais l'auteur des Jubilés ne fera voyager les patriarches, modèles d'Israël, un jour de sabbat, selon la règle posée en Jub I 12. Il faut donc relever tous les jours de déplacement des patriarches d'après les jours du mois, et dresser le tableau correspondant des jours de la semaine, selon la distribution propre aux Jubilés. Le relevé des déplacements est un peu délicat du fait que l'auteur ne précise pas toujours avec rigueur le jour exact du déplacement. Pour les cas seulement probables nous établissons une colonne spéciale.

<i>Jubilés</i>	<i>Jours de déplacement</i>	<i>certaines probables</i>
xvi 11	Abraham se déplace au milieu du Ve mois. Le „milieu" — d'après l'analogie de la fête des Semaines — c'est très probablement le 15 du mois.	15/V
xvii 15	Mastéma réclame le sacrifice d'Isaac le 12 du Ier mois.	
xviii 1-17	Abraham, obéissant à l'ordre de Dieu, se lève de bon matin, donc le 13, et arrive 13/I	

¹⁾ *RB*, LVII (1950), p. 423. POZNANSKI, „Philon dans l'ancienne littérature judéo-arabe", *REJ*, L (1905), p. 17.

²⁾ *RB*, *ibid.*, p. 422.

<i>Jubilés</i>	<i>Jours de déplacement</i>	<i>certain</i>	<i>probables</i>
	au Mont Sion le 3e jour, donc le 15. Il	14/I	
	repart le même jour pour Bersabée, donc	15/I	
	le même temps de voyage de retour: 16 et	16/I	
	17 Nisan.	17/I	
xxvii 19	Jacob arrive à Béthel le soir du Ier jour du		
	Ier mois.	1/I	
xxvii 26-			
xxviii 1	Il semble continuer son voyage sans arrêt.		2/I
xxix 5	Jacob se dirige sur Gilead le 21 du Ier mois.	21/I	
	Laban atteint Jacob le 13 du IIIe mois.	13/III	
xxix 6-7	<i>Arrêt certain le 14 du IIIe mois.</i>		
xxix 7-12	Départ probable le 15.		15/III
xxix 13	Passage du Jaboq le 11e jour du IXe mois.	11/IX	
xxxi 3	Montée à Béthel le 1er jour du VIIe mois.	1/VII	
xxxiii 1	Visite de Jacob à Isaac le 1er jour du Xe		
	mois.	1/X	
xxxiv 12	Envoi de la robe de Joseph le 10e jour du		
	•VIIe mois.	10/VII	
xliv 1	Départ de Jacob le 1er jour du IIIe mois.	1/III	
xliv 8	Départ du Puits du Serment le 16e jour du		
	IIIe mois.	16/III	
xlv 1	Arrivée en Egypte le 1er jour du IVe mois.	1/IV	

Pour constituer le tableau: verticalement les sept jours de la semaine, nommés suivant l'ordre alphabétique. Horizontalement les quantités du mois. L'année étant composée de quatre trimestres égaux de treize semaines chacun (Jub vi 29), avec deux mois de trente jours et un mois de trente et un jours, la disposition des jours de la semaine dans chaque trimestre est symétrique. Il suffit donc de reporter sur un trimestre les jours homologues des trois autres. Dans ce tableau trimestriel type, le premier mois représentera donc le premier mois de chaque trimestre, soit les premier, quatrième, septième et dixième mois de l'année, le deuxième mois le deuxième mois de chaque trimestre, et ainsi de suite. Les chiffres gras indiquent les jours de déplacement certain et en italique les jours de déplacement probable.

A	1	8	15	22	29	6	13	20	27	4	11	18	25	= Mercredi
B	2	9	16	23	30	7	14	21	28	5	12	19	26	= Jeudi
C	3	10	17	24	1	8	15	22	29	6	13	20	27	= Vendredi
D	4	11	18	25	2	9	16	23	30	7	14	21	28	= <i>Samedi</i>
E	5	12	19	26	3	10	17	24	1	8	15	22	29	= Dimanche
F	6	13	20	27	4	11	18	25	2	9	16	23	30	= Lundi
G	7	14	21	28	5	12	19	26	3	10	17	24	31	= Mardi

I.IV.VII.X — II.V.VIII.XI — III. VI.IX.XII Mois

Le seul jour de la semaine laissé libre est le jour D. C'est donc le jour du sabbat. Le jour A qui est le premier jour de chaque trimestre et donc de l'année tombe un *mercredi*.

Dira-t-on que c'est l'effet d'un pur hasard si aucun voyage des patriarches ne s'est passé le quatrième jour de la semaine? On peut se convaincre du contraire en examinant l'épisode d'Abraham et Isaac (Jub xviii 1-17 cf. xvii 15) exactement situé entre deux sabbats, comme le paraît aussi le voyage de Jacob (Jub xliv 1), et en notant que l'arrêt certain dans la poursuite de Jacob par Laban au 14 du IIIe mois se place précisément le jour D. L'auteur obéit à des intentions très conscientes.

Si donc l'on remplace dans ce calendrier chaque lettre par le jour correspondant de la semaine, la fête des Semaines (15 du IIIe mois) tombe un dimanche, la fête des Expiations (10 du VIIe mois) un vendredi, les quatre néoménies trimestrielles un mercredi, comme le jour de Pâque; la fête des Tabernacles et son octave (15 et 22 du VIIe mois) tombent également un mercredi. Notons cette prépondérance du mercredi dans le calendrier des Jubilés; prépondérance qui se retrouve non seulement dans les fêtes liturgiques annuelles, mais dans les dates de l'histoire des patriarches; si l'on consulte le relevé des déplacements une grande place y est faite aux quatre débuts de trimestre, „jours de souvenir” (Jub vi 28) ¹⁾.

Ce calendrier de la semaine, qui est une clé d'interprétation pour les Jubilés, laisse subsister pourtant des difficultés non résolues. La question cruciale est évidemment de savoir si ce calendrier est vécu ou fictif. Or comment un tel calendrier a-t-il pu être effectivement vécu pendant une assez longue période? Avec une année de „364 jours seulement”, la différence avec l'année solaire est d'un jour et quart par an; au bout de 20 ans l'écart est de 25 jours, au bout de 40 ans de 50 jours. . . . Le décalage s'accroît avec les saisons, chose grave pour des fêtes liturgiques comme la fête des Semaines qui est également celle des prémices de la moisson, dans les Jubilés comme dans la Bible. La meilleure solution paraît celle que proposait S. ZEITLIN ²⁾ d'une année jubilaire qui ne serait pas effectivement une année, mais un intervalle de temps entre deux jubilés, intervalle

¹⁾ Ajoutons qu'Adam et Eve sortent du paradis le 1er jour du IVe mois (Jub iii 32), néoménie du mercredi. On comparera le témoignage de BAR-HEBRAEUS: les Ananites solennisaient le mercredi (POZNANSKI, *ibid.*, p. 17).

²⁾ „Notes relatives au calendrier juif”, *REJ*, LXXXIX (1930), pp. 349-359.

qui permettrait tous les 49 ans de rattraper le cycle solaire; dans les Jubilés en effet chaque jubilé est de 49 ans non de 50. Un jubilé constituerait alors une unité de temps close sur elle-même. Seulement une intercalation de sept semaines (49 jours) d'après l'interprétation proposée par S. ZETTLIN de Lev xxv 8 serait pour les Jubilés insuffisante, puisque au bout de 49 ans l'intervalle à combler est de 61 jours et quart; avec 49 jours seulement, l'année tournerait comme l'année égyptienne qui ne tient pas compte du quart de jour annuel; chose impossible d'après le témoignage des Jubilés dont les fêtes sont saisonnières. Il est indispensable d'autre part, étant donné le calendrier du livre, que le nombre des jours intercalaires soit calculé selon un nombre exact de semaines.

Une autre difficulté est de concilier le calendrier des Maghârya avec celui des Jubilés sur le point précis du rôle de la lune dans leurs calendriers respectifs. Si l'on se reporte en effet aux textes de AL-BÎRUNI et de QIRQISANI cités plus haut, on voit qu'ils faisaient commencer l'année à la pleine lune. Or en admettant que la condition soit remplie la première année, il est impossible avec une année de 364 jours que la coïncidence se reproduise au début de l'année suivante. L'ensemble de douze mois lunaires forme en effet un total de 354 jours environ, chiffre bien connu de l'auteur des Jubilés qui précisément accuse la lune d'arriver chaque année dix jours trop tôt, et d'induire en erreur — à la suite des Gentils-les enfants d'Israël (Jub vi 36); et deux fois par ailleurs le même auteur reconnaît au soleil seul le droit d'être un signe pour les temps de l'année (Jub ii 9, iv 21). Quelle place en effet pourrait occuper la lune dans le système des Jubilés? Selon le mot même d'AL-BÎRUNI, une fois le premier jour indiqué, tout le „cycle des fêtes” se déroule automatiquement. Il faudrait donc supposer que les auteurs médiévaux nous ont conservé seulement le point de départ *idéal* du calendrier des Maghârya, lequel expliquerait pourquoi l'année débute un mercredi. Les „pleines lunes” des débuts d'année et des débuts de mois seraient de simples interprétations ¹⁾. Quant à l'attitude hostile des Jubilés à l'égard de la lune, elle correspondrait

¹⁾ L'expression „nouvelle lune”, si fréquente dans les Jubilés (traduction éthiopienne), désigne simplement le premier jour du mois. La traduction latine porte partout *primo (prima) die*. Si l'on se place dans l'hypothèse de l'intercalation jubilaire, on pourrait supposer qu'on essayait de retrouver une pleine lune au début de chaque jubilé dans la nuit du mardi au mercredi; mais aucun texte ne nous renseigne à ce sujet. Que peut-on tirer de 1 Hen lxxiv 9-17 (rapports de l'année lunaire et de l'année solaire)?

— en suivant la thèse du P. BARTHÉLÉMY — à l'introduction dans le calendrier d'Israël des mois lunaires hellénistiques, le livre des Luminaires d'Hénoch — antérieur aux Jubilés et qui possède le même calendrier — ne connaissant pas une polémique de cet ordre ¹⁾.

Les aspects encore énigmatiques du calendrier des Jubilés ne permettent pas de nier l'existence effective de ce calendrier au sein de la communauté dont il émane. Les Jubilés en effet ne sont pas l'oeuvre d'un isolé qui vit dans sa chimère. Outre le témoignage même du livre, nous savons maintenant que le calendrier des Jubilés a été prôné et défendu par la secte de Qumrân. L'Ecrit de Damas cite le livre des Jubilés précisément à propos des divisions du temps (CDC XVI 3-4); des fragments des Jubilés ont été retrouvés dans la grotte; Jubilés et sectaires possèdent la même fête de rénovation annuelle de l'alliance. . . .

Sur ces rapports entre le calendrier des Jubilés et celui de Qumrân, la colonne X du Manuel de discipline est caractéristique ²⁾: Le sage bénit son créateur aux époques que Dieu lui-même a prescrites. Il existe des temps fixés (*mw'd*) à valeur sacrée (DSD X 5-6), des jours saints qui sont des jours de souvenir (DSD X 5; cf. Jub vi 24, 28, 29); les temps de l'année sont décrits suivant une division quaternaire (DSD X 7; cf. Jub xxix 16-17); les années se groupent en semaines d'années et il est mentionné un „temps de libération” qui doit correspondre à la fameuse année jubilaire (DSD X 7) (cf. Jub I 2-5). On sait d'autre part que W.-H. BROWNEE a dépisté dans les premières lignes de cette colonne X l'acrostiche de *Amen* (aleph, mem, nun), la première lettre étant en rapport avec Dieu qui est le commencement de tout, la seconde avec les luminaires (*m'wrwt*), la troisième avec

¹⁾ Voir BARTHÉLÉMY, *ibid.*, p. 202. Je rejoins dans les dernières pages cette hypothèse historique du P. BARTHÉLÉMY. Dans le livre des Luminaires la question „lunaire” est fort complexe. Aux chapitres lxxiii, lxxiv, lxxviii, lxxix les trajets de la lune sont longuement et diversement décrits; si obscure que soit pour nous cette description, nous pouvons en déduire que les révolutions de la lune revêtaient une grande importance aux yeux de l'auteur. Or au ch. lxxx (interpolé?) est marquée la perversion de la nature entière et des astres à cause du péché des hommes: „Aux jours des pécheurs, les années se raccourcissent, les semences viendront en retard. . . . La lune changera sa loi et n'apparaîtra plus en son temps . . .” (lxxx 2-4). Serait-ce dans la vision de l'auteur — qui se croit au temps des pécheurs — l'explication du décalage entre le cycle solaire idéal de 364 jours et le cycle solaire réel? De même le trajet idéal des astres serait celui où les révolutions lunaires s'accorderaient avec le cycle solaire annuel. Mais tout est détraqué à cause du péché des hommes.

²⁾ Cf. A. DUPONT-SOMMER, *ibid.* p. 229 sq.

une clé mystérieuse qui ouvre la porte des grâces éternelles ¹⁾. Or le P. BARTHÉLÉMY découvre à son tour que la valeur numérique de cet Amen est de 91; ce chiffre 91 est le chiffre-clé du calendrier jubilaire-hénochien puisqu'il est le nombre des jours d'un trimestre ²⁾.

On peut donc parler d'un calendrier Jubilés-Qumrân. Or on ne voit pas comment une communauté qui attachait au calendrier une importance si manifeste, qui lui a consacré deux oeuvres de lutte essentielles: le livre des Luminaires d'Hénoch et le livre des Jubilés, qui croyait que ce calendrier avait été gravé sur les tablettes du ciel (Jub vi 35), vécu par les patriarches, ordonné par Moïse mais oublié ensuite par les enfants d'Israël (Jub vi 38), on ne voit pas comment elle n'aurait pas essayé au moins de revivre ce calendrier. L'étude des voyages des patriarches montre que le calendrier de la semaine durant toute l'année était si présent à l'esprit de l'auteur que pas une seule fois ne lui échappe un lapsus sur la date du sabbat; véritablement l'auteur et son milieu étaient imprégnés de ce calendrier. Il est donc raisonnable de penser que ce calendrier a été vécu par la secte au moins sur une période de son histoire.

Mais si ce calendrier a été vécu, d'où vient-il? Un calendrier de caractère sacré, dans une secte aussi importante que celle de Qumrân,

¹⁾ Voir BASOR, *Supplementary Studies*, nos. 10-12 (1951), pp. 38-39 et 50-51.

Cet acrostiche est d'autant plus vraisemblable qu'il semble se dessiner aussi dans les trois premiers chapitres de l'Apocalypse de Jean.

Amen (au début et à la fin du passage): Ap i 7 (cf. i 6), iii 14 („Ainsi parle l'Amen, le témoin fidèle et véritable”).

Aleph (en tête du passage): Ap i 8 („Je suis l'alpha et l'oméga, dit le Seigneur Dieu” *ʾani ʾalēph waʾani ʾaḥarôn* (Is xlv 6, xlviii 12) *ʾamar ʾadonāi ʾalohīm*).

Mem: dans tout le corps du passage qui est formé par des lettres aux sept anges (*maleʾāk*) représentés par des astres (*māʾōr*?); ces anges gouvernent sept églises représentées par des chandeliers (*menōrah*); le thème de la lumière est au premier plan (cf. Ap i 13-16).

Nun (à la fin): Ap iii 7 („Ainsi parle le Saint, le Véritable, celui qui tient la clé de David, qui ouvre et personne ne ferme, qui ferme et personne n'ouvre”).

Les thèmes peuvent d'ailleurs s'entrelacer: celui de la *clé* apparaît dès i 18; celui de l'*aleph* (commencement de tout) en i 5, i 18, ii 8, iii 14; celui de l'*Amen* (le fidèle et le véritable) en i 5, iii 7. Notons de plus la référence implicite d'Ap iii 12 à Is lxxv 15-16 où il est question d'un „autre nom” que le Dieu d'Amen donnera à ses élus.

Si vraiment l'on estime qu'il ne s'agit pas là de simples coïncidences, ce serait un rapport intéressant entre le milieu de Qumrân et l'auteur de l'Apocalypse.

Il est curieux, par ailleurs, de remarquer que l'*Amen* avait une valeur de récapitulation dans la secte gnostique des Marcosiens (IRÉNÉE, *Adv. Her.* I 14, 1 éd. HARVEY p. 131); il avait également une valeur numérique, mais calculée en grec (*ibid.* I 16, 1, éd. HARVEY p. 159).

²⁾ BARTHÉLÉMY, *ibid.*, p. 200.

ne s'implante pas sans de sérieuses garanties. Ce calendrier est-il vraiment un calendrier ancien d'Israël, comme le proclament les Jubilés?

Un premier indice de l'antiquité de ce calendrier serait la date de la fête des Semaines: „le lendemain d'un sabbat". C'est en effet l'interprétation la plus naturelle de Lev xxiii 16: „Vous compterez cinquante jours jusqu'au lendemain du septième sabbat et vous offrirez à Yahvé une oblation nouvelle". C'était la tradition des Boéthusiens, et c'est encore celle des Samaritains pour qui la Pentecôte tombe un dimanche. Mais chez les Samaritains, pour qui la Pâque correspond à la pleine lune, la fête des Semaines est calculée en partant du sabbat intérieur à la semaine de Pâque, comme le prouvent leurs dates respectives de Pâque et de la Pentecôte. Les Jubilés pourraient représenter ici la pure tradition lévitique.

Un second indice se tirerait du fait que les Jubilés nomment les mois uniquement par leurs numéros, et jamais par les noms babyloniens qui se répandirent dans le judaïsme après l'exil. Cet argument est délicat à utiliser ¹⁾. Notons seulement que les dates de l'Hexateuque, assignées par la critique à l'école sacerdotale, utilisent uniquement, comme les Jubilés, les numéros des jours et des mois.

Poussons donc l'hypothèse à fond. Si, comme le permettent tant d'autres recoupements, la tradition des Jubilés est une tradition lévitique, appliquons aux dates de l'école sacerdotale le calendrier des Jubilés selon le tableau établi plus haut. Nous prenons comme point de départ l'Hexateuque.

Dans le relevé suivant nous omettons volontairement les dates du cycle liturgique annuel déjà rencontrées dans les Jubilés. Ces fêtes religieuses tombaient — on se le rappelle — les dimanche, vendredi, mercredi, avec prépondérance du mercredi.

Gen vii 11	Commencement du déluge	17/II	Dimanche
Gen viii 4	Arrêt de l'arche sur le Mont Ararat	17/VII	Vendredi
Gen viii 5	Les sommets des montagnes apparaissent	1/X	Mercredi
Gen viii 13	Les eaux laissent la terre à sec	1/I	Mercredi
Gen viii 14	La terre est sèche	27/II	Mercredi
Ex xii 3	Choix de l'agneau pascal	10/I	Vendredi
Ex xii 31-51	Sortie d'Egypte	15/I	Mercredi
= Nb xxxiii 3			

¹⁾ Voir à ce sujet la controverse ROWLEY-ZEITLIN, „Criteria for the dating of Jubilees", *JQR*, XXXVI (1945-46), pp. 183-189.

Ex xvi 1	Arrivée au désert de Sin	15/II	Vendredi
Ex xl 1-17	Erection du tabernacle	1/I	Mercredi
Nb i 1	Dénombrement des enfants d'Israël	1/II	Vendredi
Nb ix 11	Pâque du second mois ²⁾	15/II	Vendredi
Nb x 11	Départ du Sinai	20/II	Mercredi
Nb xxxiii 38	Mort d'Aaron	1/V	Vendredi
Dt i 3	Discours de Moïse	1/XI	Vendredi
Jos iv 19	Arrivée en terre promise	10/I	Vendredi

On avouera — devant ces singuliers résultats — que le retour régulier des mêmes jours de la semaine, avec des dates suffisamment diverses, peut difficilement être attribué au hasard ¹⁾. Or ces jours: dimanche, mercredi, vendredi, sont précisément les jours de fêtes liturgiques, comme nous le signalions plus haut ²⁾. Ajoutons — toujours d'après le tableau établi pour les Jubilés — que les débuts de mois, comportant des sacrifices particuliers (Nb xxviii 11-15), tombent un de ces trois mêmes jours. Assurément le septième jour des fêtes de la Pâque, jour de sainte assemblée (Ex xii 16, Lev xxiii 8, Nb xxviii 25, Dt xvi 8) tombe un mardi, mais aux fêtes des Tabernacles, „symétriques” à six mois de distance, a été ajouté — dans le calendrier sacerdotal — un huitième jour, le plus solennel, qui complète l'octave et retombe un mercredi (Lev xxiii 39, Nb xxix 35; cf. Dt xvi 13-15). Il ne paraît donc pas exagéré de dire que dans le calendrier sacerdotal, qui a certainement utilisé des fêtes antérieures imposées par la tradition, la prépondérance liturgique appartient aux dimanche, mercredi et vendredi. Le calendrier de l'Hexateuque serait alors la projection sur une histoire très „sainte” (déluge, exode, désert ...) des dates liturgiques d'un calendrier sacré ³⁾. Voici deux remarques supplémentaires:

1) Les arrivées ont lieu la veille du sabbat (arrivée au désert de Sin, en terre promise — jusqu'à l'arrivée de l'arche sur le Mont

¹⁾ Dans l'ensemble ces dates comportent peu de variantes. Tandis que dans le T.M. le déluge commence le lendemain d'un sabbat, les LXX le font débiter un 27/II (mercredi); le 27/VII des LXX pour l'arrêt de l'arche est probablement analogue. En Gen viii 5 les LXX portent 1/XI (vendredi). Pour la mort d'Aaron le syriaque porte 1/I (mercredi). Il est assez remarquable que même les variantes semblent se confiner au mercredi et au vendredi.

²⁾ Naturellement l'immolation de l'agneau pascal se fera pour la première Pâque le mardi soir 14/I, pour la seconde Pâque le jeudi soir 14/II, mais la fête est célébrée le 15 du mois (mercredi ou vendredi).

³⁾ Sur ce point le calendrier de l'Hexateuque est plus exigeant que celui des Jubilés pour les voyages des patriarches. Dans les Jubilés des dates (rares) sont nommément signalées en dehors des trois jours liturgiques (Jub xxix 5, xlv 8).

Ararat!), ce qui porte à penser que dans ce calendrier, comme dans celui des Jubilés, était respectée la règle de s'abstenir de voyager le jour du sabbat. Le passage de Nb x 33 peut s'interpréter ainsi: „Ils partirent de la montagne de Yahvé et marchèrent trois jours et (pendant ces trois jours) l'arche partait devant eux pour leur chercher un lieu de repos". Qu'on supprime ou non comme un doublet la seconde mention des trois jours, la référence au v. 11 du même chapitre — même séparé par des insertions — indique que les trois jours doivent se compter depuis le départ du Sinai, un mercredi; les trois jours de marche ont donc lieu mercredi, jeudi, vendredi; l'arche cherche un lieu de repos pour le samedi, jour du sabbat. La marche du désert est une marche liturgique.

2) Le déluge commence le 17 du II^e mois; les eaux grossissent pendant 150 jours (Gen vii 24), et lorsque, au bout des 150 jours, elles commencent à diminuer, l'arche s'arrête sur le Mont Ararat le 17 du VII^e mois, donc *cinq mois* après le commencement du déluge. Il s'ensuit que le total des jours de ces cinq mois doit être *au moins* égal à 150 jours. Or la somme de cinq mois lunaires aboutirait seulement à un total de 147 ou 148 jours, ce qui élimine l'hypothèse des mois lunaires; tandis qu'en suivant le calendrier des Jubilés, du 17/II au 17/VII il y a trois mois de trente jours et deux de trente et un jours; total: 152 jours. Les eaux commenceraient à baisser au bout de 150 jours — soit le 15/VII, un mercredi — et deux jours après, vendredi, veille du sabbat, l'arche s'arrêterait sur le Mont Ararat.

L'Hexateuque — dans ses parties sacerdotales — constituait un terrain de choix pour la vérification de notre hypothèse, puisque des dates idéales y sont projetées sur l'histoire des origines. Poursuivons cependant notre enquête par l'oeuvre du Chroniqueur — milieu sacerdotal — qu'on peut soupçonner également d'histoire idéalisée.

Dans les Chroniques aucune date n'est contraire au calendrier des Jubilés, en ce sens qu'aucune oeuvre servile ou aucun déplacement n'a lieu le jour du sabbat ¹⁾. Une seule date infirmerait notre hypothèse: en 2 Chron iii 2 Salomon commence à bâtir le temple le 2^e jour du

¹⁾ En 2 Chron vii 10 le peuple est renvoyé un jeudi (23/VII); la grande assemblée de clôture a eu lieu la veille, mercredi, octave de la fête des Tabernacles. En 2 Chron xxix 17: commencement des purifications 1/I (mercredi); entrée dans le portique 8/I (mercredi); purifications pendant huit jours, achevées le 16/I (jeudi).

Ile mois, jour de sabbat; or l'étude des variantes et des versions prouve de façon évidente que les mots *2e jour* sont à supprimer ¹⁾.

Dans Esdras-Néhémie nous ne tenons pas compte des dates exprimées avec les noms babyloniens des mois. Voici le relevé des autres:

Es vii 9	Esdras commence à monter de Babylone	1/I	Mercredi
	Esdras arrive à Jérusalem	1/V	Vendredi
Es viii 31	Départ d'Ahava	12/I	Dimanche
Es x 9	Rassemblement du peuple	20/IX	Vendredi
Es x 16	Début de session	1/X	Mercredi
Es x 17	Fin de session	1/I	Mercredi
Neh viii 2	Rassemblement du peuple	1/VII	Mercredi
Neh ix 1	Jour de pénitence	24/VII	Vendredi

Toutes les dates tombent encore le mercredi ou le vendredi, sauf le départ d'Ahava au lendemain d'un sabbat. On remarquera la place faite aux „néoménies” trimestrielles du mercredi sur lesquelles insistaient tant les Jubilés. Le grand rassemblement de pénitence a lieu le vendredi, comme le jour des Expiations selon le calendrier des Jubilés.

Si nous passons maintenant à Ezéchiel, dont on sait les affinités avec le code sacerdotal, l'interprétation des dates des visions et oracles laisse un peu perplexe. En appliquant le calendrier des Jubilés, sur onze dates du texte massorétique, huit tomberaient un dimanche-lendemain de sabbat ²⁾, aucune un jour de sabbat, ce qui confirme plutôt l'hypothèse, surtout si l'on pense que les trois premières visions d'Ezéchiel impliquent de singuliers déplacements ³⁾. Aucune des dates d'Aggée ne tombe non plus le jour du sabbat ⁴⁾.

Les livres des Rois utilisent de très anciens noms de mois en Israël (Bul, Ziv, Ethanim); cependant quelques dates sont données — dans des parties certainement plus récentes — avec le numéro des jours et des mois. En 1 R xii 32-33 Jéroboam établit dans le royaume d'Israël une fête le 15e jour du VIIIe mois pour faire concurrence à

¹⁾ Ils manquent dans 3 mss hébreux, LXX, Vg, Syr d'après BEGRICH (éd. KITTEL).

²⁾ En comptant la vision de Ez iii 15-16 (sept jours après la première), et en choisissant en Ez viii 1 la variante du codex Petropolitanus. Les trois autres dates seraient mercredi (Ez xxix 17), vendredi (Ez xxiv 1), mardi (Ez xxx 20).

³⁾ Le cas de Ez xxxiii 21 (T.M.) ne doit pas faire exception: la main de Yahvé était sur Ezéchiel le soir qui précéda l'arrivée du fugitif, un dimanche; mais la veille au soir le sabbat n'était-il pas terminé? Les LXX portent une autre date (jeudi).

⁴⁾ Ag i 1 (dimanche), Ag i 15 (mardi), Ag ii 1 (mardi), Ag ii 10 (mardi).

celle de Juda; cette fête tomberait un vendredi. Deux autres dates importantes sont signalées le vendredi: le siège de Jérusalem, 10e jour du Xe mois (2 R xxv 1, Jer lli 4, Ez xxiv 1) et la libération de Joakim, le 27e jour du XIIe mois (2 R xxv 27, Jer lli 31). La tradition manuscrite est hésitante sur les dates de la prise et de l'incendie de Jérusalem ¹⁾.

Quelles conclusions tirerons nous donc de cette étude? Est-il possible d'envisager, même succinctement, l'histoire évolutive du calendrier en Israël? Voici ce qu'on pourrait proposer. Il paraît difficile de nier que le calendrier des Jubilés soit celui de l'école sacerdotale qui rédigea des parties de l'Hexateuque et d'où sortit l'oeuvre du Chroniqueur, au moins en ce qui concerne la répartition des jours et des mois. D'où venait ce calendrier lui-même et à quel moment fut-il appliqué? Ce sont des problèmes pour lesquels nous avons peu d'éléments de solution. Les datations d'Ezéchiel porteraient à croire qu'il est au moins d'origine exilique; de même celles d'Aggée et Zacharie — chez ce dernier les noms babyloniens doivent être des gloses tardives ²⁾. Peu à peu cependant s'installaient les noms d'origine babylonienne, comme le prouvent les mémoires d'Esdras et de Néhémie ³⁾; processus en relation avec les nécessités économiques et politiques dans lesquelles se débattait la communauté juive. Israël aurait donc possédé en propre un calendrier religieux qui lui était particulier, mais il aurait forcément utilisé comme calendrier civil le calendrier ambiant. Le calendrier religieux était farouchement sauvegardé par le sacerdoce conservateur qui l'aurait rétabli dans les mémoires d'Esdras et Néhémie — et sans doute ailleurs dans les livres bibliques. Après la conquête macédonienne et la diffusion de l'hellénisme, le calendrier religieux d'Israël se serait trouvé finalement menacé sur son terrain propre: celui des fêtes liturgiques. D'où le drame de luttes sanglantes entre partisans et ennemis de l'hellénisme dans le sacerdoce lui-même. Il est possible

¹⁾ Prise de Jérusalem: le 9e jour — sans numéro de mois dans 2 R xxv 3 — du IVe mois (var.: du Ve mois) en Jer xxxix 2 et lli 6. La ville serait tombée un jeudi; dans le cas de la variante, un jour de sabbat. Incendie du temple et de la ville: 10/V (Jer lli 12) = dimanche; 7/V ou 9/V (2 R xxv 8) = jeudi ou samedi.

²⁾ Zach i 7: le 24e jour du XIe mois — qui est le mois de Schebat — (dimanche). Zach vii 1: le 4e jour du IXe mois — en Kislev — (mercredi).

³⁾ Cf. Es vi 15, Neh vi 15. Ce sont probablement des dates étrangères et non pas seulement des mois juifs baptisés Cependant aucune de ces deux dates ne contredit le calendrier des Jubilés.

que la soulèvement assidéo-maccabéen se soit fait en partie autour de cette lutte de calendrier: Antiochus Epiphane n'avait-il pas voulu changer „les temps et la loi” ¹⁾? Cependant l'attrait était tel du calendrier hellénistique que beaucoup — même parmi les descendants des Maccabéens — auraient renoncé au calendrier sacerdotal. De cette désaffection nous trouverions une preuve dans 1 Maccabées dont le rédacteur utilise l'ère séleucide ²⁾. Les actes de ce drame qui se termina par la défaite du calendrier sacerdotal auraient été scandés par le livre des Luminaires d'Hénoch et le livre des Jubilés pour aboutir à une rupture et une persécution dont se ferait l'écho le Commentaire d'Habacuc ³⁾.

Une dernière question se pose alors à nous. La secte Jubilés-Qumrân qui a tant lutté pour sauvegarder l'héritage sacré de son calendrier, l'aurait-elle abandonné après sa rupture avec le judaïsme officiel? Que des additions, ou des interprétations nouvelles aient pu s'introduire dans un calendrier dont nous avons vu par ailleurs qu'il n'était pas sans difficultés, cela est possible. Mais il faut avouer que le conservatisme de la secte n'est pas favorable à l'hypothèse d'un changement substantiel. Les hommes de Qumrân, qui gardaient et reco-

¹⁾ Dan vii 25. Malheureusement dans Daniel n'est mentionnée qu'une seule date: le 24/I = vendredi (Dan x 4).

²⁾ Une des dates au moins ne saurait convenir au calendrier des Jubilés: Simon ferait son entrée dans la citadelle le 23^e jour du II^e mois, un jour de sabbat. A cette époque tardive le système numéral pouvait donc être utilisé sans aucune référence au calendrier des Jubilés (1 Mac xiii 51).

³⁾ On aimerait trouver des confirmations extérieures de la persistance d'un calendrier ancien dans la secte des Esséniens. Un hérétique inconnu, Yehouda ha Parsi, „soutenait que les Israélites ont de tout temps compté par années solaires” (voir POZNANSKI, *ibid.*, p. 19). On pourrait aussi prêter attention à une obscure notice d'Epiphane sur les Esséniens dont il fait une secte samaritaine. „Les Esséniens, dit-il, avaient persévéré dans la première façon de faire sans rien ajouter” (*Pan.* 10; *GCS* 25, éd. HOLL I 203, 20) et il mentionne aussitôt une querelle entre Esséniens, Judéens et autres Samaritains à l'occasion des grandes fêtes du calendrier. Ce serait un indice que les Esséniens avaient conservé sur ce point la coutume ancienne par opposition aux autres sectes. Malheureusement les notices suivantes (*Pan.* 11-12) en y joignant l'Anakephalaosis du livre I (éd. HOLL, I 166, 20-25) présentent des renseignements embrouillés et d'apparence contradictoire. Par ailleurs une appartenance samaritaine a toujours surpris pour les Esséniens; on s'est demandé à quels „Esséniens” pouvait faire allusion Epiphane. Cependant bien des analogies — la fête des Semaines célébrée un dimanche, des préceptes communs aux Jubilés et aux Samaritains, une chronologie samaritaine dans l'Apocalypse de Noé (Cf. MARTIN, *Hénoch*, Paris 1906 n. p. 278-279) — suggèrent une certaine relation d'origine entre Esséniens et Samaritains, dont par ailleurs on constate les affinités sacerdotales.

phiaient avec ferveur tant de livres sacrés — y compris celui des Jubilés —, auraient-ils déserté le calendrier de leurs livres saints? La question est d'importance, car si le calendrier des Jubilés a été pratiqué et conservé par la secte de Qumrân jusqu'à sa dispersion, nous serions en présence du — ou d'un — calendrier essénien au premier siècle de notre ère.

EINIGE BEMERKUNGEN ZUM LXXIII. PSALM

VON

HELMER RINGGREN

Uppsala

Der lxxiii. Psalm wird gewöhnlich als ein Weisheitspsalm oder als ein Lehrgedicht beurteilt. Nur einzelne neuere Ausleger haben seinen Zusammenhang mit dem Tempelkultus in Erwägung gebracht. SCHMIDT stellt nur die Frage, ob dieser Psalm nicht seinen Platz im Gelübdedankgottesdienst haben könnte, scheint aber geneigt zu sein, die Frage bejahend zu beantworten ¹⁾. LESLIE spricht von der Bedeutung des Gottesdienstes für die Lösung der Lebensprobleme ²⁾. WEISER sagt: „Der Psalm dürfte am Heiligtum vor der Gemeinde vorgetragen sein, wo dem Beter die befreiende Erkenntnis geschenkt wurde“ ³⁾.

Die genannten Ausleger haben gewiss den richtigen Weg eingeschlagen, sind ihn aber nicht konsequent gegangen und haben die kultisch-mythischen Motive nicht scharf genug ins Auge gefasst. Im folgenden soll ein Versuch gemacht werden, einige dieser Motive herauszuarbeiten, um dadurch ein richtiges Verständnis des Psalmes anzubahnen. Der Deutlichkeit halber werden die Beobachtungen in der Form von Bemerkungen zu einer laufenden Übersetzung des ganzen Psalmes gemacht.

1. Ja gütig gegen Israel ist Gott,
gegen die, die reinen Herzens sind.

Alle Textänderungen scheinen unnötig zu sein: das Metrum ist gut, 3 + 2, und die Erwähnung von Israel hat nichts Befremdliches, wenn wir nur den kultischen Zusammenhang des Psalmes erfassen — es besteht somit kein Grund לִישְׂרָאֵל in לִישָׁר אֵל zu ändern.

¹⁾ SCHMIDT, *Die Psalmen* (in EISSFELDT'S *Handbuch*), S. 140.

²⁾ LESLIE, *The Psalms*, Nashville, o.J., S. 148.

³⁾ WEISER, *Die Psalmen* (in: *Das A.T. deutsch*), S. 332.

2. Aber *ich* wäre fast mit meinen Füßen gestrauchelt,
meine Schritte wären beinah ausgeglitten.
3. Denn ich wurde eifersüchtig auf die Toren,
da ich das Wohlsein der Frevler sah.
4. Denn ihr Tod hat keine Fesseln,
während ihr Leib feist ist.

Die fast allgemein anerkannte Änderung von לָמוֹתָם in לֵמוֹתָם (Übersetzung etwa: Denn sie haben keine Qualen, gesund und feist ist ihr Leib) kommt mir recht bedenklich vor: erstens ist חרצבות in der einzigen anderen, ausser hier, belegten Stelle, deutlich „Fesseln“ und nicht „Qualen“, „Schmerzen“, und zweitens bedeutet מָתָּה nie „unversehrt“, „gesund“, sondern immer „vollkommen“, „unsträflich“ im ethisch-religiösen Sinn. Ebenso unmöglich ist die Übersetzung: „Sie haben keine Qualen bis zu ihrem Tod“. Aber der masoretische Text lässt sich gut verstehen, wenn wir „Tod“ als eine Bezeichnung für die Tätigkeit der Gottlosen auffassen: der Tod, den sie um sich verbreiten. Vielleicht wäre auch eine andere Möglichkeit zu erwägen: es könnte ein israelitisches Gegenstück sein zum kanaanäischen Gott Môt, der aus den Ras-Schamratexten wohl-bekannt ist. Eine ähnliche Anspielung könnte man vielleicht in Jes. xxviii 15 finden, wo Menschen erwähnt werden, die einen Bund mit dem Tode schliessen ¹⁾. Metrische Gründe sprechen nicht gegen diese Auffassung, es scheint gerade für diesen Psalm charakteristisch zu sein, dass der zweite Halbvers mitunter auffallend kurz ist, vgl. Vv. 1, 8.

5. In der Mühsal der Menschen sind sie nicht,
werden nicht wie andere Leute geplagt.
6. Darum ist Hochmut ihr Halsgeschmeide,
als Gewand umhüllt sie Gewalttat.
7. Ihr Auge geht aus Fett hervor,
die Gebilde ihres Herzens wallen über.

Wieder ist eine Textänderung unnötig. „Ihr Auge“ schaut aus ihrem fetten Gesicht hervor; SCHMIDT gibt den ersten Halbvers treffend in folgender Weise wieder: „Aus ihrem Fett kommt hervor ihr Blick“. Ein ähnlicher Gedanke liegt in Hiob xv 27 vor: „Er hat sein Gesicht mit Fett bedeckt“ — es ist hier wiederum von dem übermütigen Gottlosen, der sich gegen Gott auflehnt, die Rede. Die Hiobstelle verdient vollständig angeführt zu werden:

¹⁾ Vgl. BENTZEN, *Jesaja*, Kopenhagen, 1944, z. St.

denn er hat gegen Gott seine Hand ausgestreckt,
 und sich gegen den Allmächtigen erdreistet,
 ist gegen ihn mit gerecktem Nacken gerannt
 mit der Masse seiner Buckelschilde.
 Denn er hat mit Fett sein Gesicht bedeckt
 und an der Lende Speck angesetzt.
 Er hat in zerstörten Städten gewohnt,
 in Häusern, die man nicht bewohnt,
 die zu Trümmerstätten bereitet worden sind.

Wie schon PEDERSEN bemerkt hat, besagen die letzten Zeilen, dass die sündvollen Menschen in den Gegenden zu Hause sind, wo die Mächte des Todes und der Finsternis, d.h. die Chaosmächte, hausen ¹⁾.

8. Sie höhnen und reden im Bösen Bedrückung,
 aus der Höhe reden sie.

Es wäre natürlich auch möglich, עֲשֶׂה zum zweiten Halbvers zu ziehen: „Bedrückung reden sie aus der Höhe“; vgl. aber was oben zu V. 4 vom Metrum gesagt wurde. Was „aus der Höhe“ bedeutet, ist nicht ganz klar. KÖHLERS Übersetzung „überlegen“ ²⁾ befriedigt nicht. Aber „die Höhe“ ist ja oft Bezeichnung für den Himmel als Gottes Wohnung, und wahrscheinlich liegt diese Bedeutung auch hier vor: sie setzen sich selbst an Gottes Stelle.

9. Sie setzen an den Himmel ihren Mund,
 und ihre Zunge wandert auf der Erde.

Dieser Vers muss offenbar mehr als gewöhnliche Bildersprache sein; es unterliegt keinem Zweifel, dass hier mythologische Anspielungen vorliegen. In der Tat gibt es auch zwei Stellen in den Ras Schamra-Texten, die eine vollkommene Parallele zu unserem Vers bieten. Es heisst in I AB, II: —

[špt l'a]rš	Eine Lippe zur Erde,
špt lšmm	eine Lippe zum Himmel,
[...l]šn lkbkkm	... Zunge an die Sterne,
y'rb b'l bkbbdb	dass Ba'al in sein Inneres trete
bpb yrd	in seinen Mund niedersteige,
khr rxt	wenn verbrannt werden die Olive,
ybl 'arš	der Ertrag der Erden
wpr 'šm	und die Frucht der Bäume.

Es geht nicht ganz klar hervor, welches das Ungeheuer ist, das

¹⁾ PEDERSEN, *Israel I*², Kopenhagen, 1934, S. 356.

²⁾ *Lexicon in Veteris Testamenti libros* s.v. מרום.

Ba'al verschlingen will; nach allen anderen Zeugnissen muss es aber das Totenreich sein. Ba'als Niederfahrt in den Rachen des Ungeheuers hängt mit dem Verwelken der Pflanzenwelt zusammen. Man denkt an Bibelstellen wie Jes. v 14: „Drum macht die Unterwelt ihren Rachen weit, reißt ohne Mass ihren Schlund auf, dass herabfährt ihre Pracht und ihr Gepränge“. Eine noch bessere Parallele bietet Hab. ii 5, wo es von dem treulosen Tyrannen heisst: „der seinen Schlund wie die Unterwelt weit macht und wie der Tod ist und nie sich satt frisst; und er rafft an sich alle Völker, und er bringt an sich alle Nationen“. Der Feind wird also in mythischen Kategorien beschrieben. Er steht wie die Gottlosen unseres Psalmes mit dem Tod und dem Totenreich in Beziehung, und er sammelt zu sich alle Völker, d.h. er unterjocht sie und führt sie in die Verbannung.

In SS Z. 60 ff. findet sich ein paralleler Text, der jedoch in einem andersartigen Zusammenhang zu stehen scheint. Dort wird erzählt, dass Els zwei Gemahlinnen, nachdem die Götter Šaḥar und Šalâm geboren sind, wiederum gebären, und zwar dieses Mal „die gnädigen Götter, die Inselgötter (?), Söhne des Meeres, die an den Brüsten der Herrin saugen“. Dann heisst es (Z. 61 ff.):

špt l'arš	Eine Lippe zur Erde,
špt lšmm	eine Lippe zum Himmel.
ml'rb bphm	Und in ihren Mund gehen hinein
šr šmm	die Vögel des Himmels
wdg bym	und die Fische vom Meere.

Die darauf folgenden Zeilen sind dunkel, und der ganze Zusammenhang bleibt unklar. Im Gegensatz zu Šaḥar und Šalâm, die in den Himmel versetzt worden sind, werden diese „gnädigen Götter“ in die Wüste von Kadeš gesandt, wo ihnen von einem Wächter des Saatfeldes Brot und Wein gegeben wird ¹⁾. Da Meer und Wüste als Vertreter der Chaosmächte gelten, könnten vielleicht auch die „gnädigen“ Götter Chaosgötter sein: sie sind ja Söhne des Meeres und hausen in der Wüste. Das Epithet „gnädig“ (*n'mn*) wird dann als Euphemismus aufzufassen sein.

Die gottlosen Menschen werden also in mythischen Farben geschildert, ihr Treiben wird als ein Werk der Chaosmächte aufgefasst.

¹⁾ Diese Auffassung des Textes vertritt GORDON, *Ugaritic Literature*, Rom, 1949, S. 57 ff. GASTER, *Thespis*, übersetzt auf ähnliche Weise, fasst aber den Inhalt anders auf. Ganz anders LARGEANT, *La naissance de l'aurore*, Anal. Lovan. Bibl. et Or., II, 11.

Dasselbe gilt wahrscheinlich auch für den folgenden Vers, dessen Sinn aber infolge eines Textverderbnisses nicht erfassbar ist. Die Verbesserungsvorschläge sind zahlreich, aber keiner ist unmittelbar einleuchtend. Eine wortgetreue Übersetzung würde etwa folgendermassen lauten:

10. Darum führt er sein Volk hierher zurück,
und alles, was da ist von Wasser, fällt ihnen zu.

Mit dem ersten Halbvers weiss ich nichts anzufangen — wenn nicht irgendwie die eben angeführte Habakukstelle heranzuziehen wäre — den zweiten habe ich nach einem Vorschlag von H. S. NYBERG (mündlich in einer Vorlesung geäussert) übersetzt. יָמָצוּ ist als eine Form von מָצָא genommen, und der Ausdruck wird als eine Parallele zu Akk. *mala bašū*, alles was da ist, aufgefasst. Der Inhalt erinnert an den ugaritischen Text von den gnädigen Göttern.

Dass die Feinde als Dämonen beschrieben werden, kommt, wie WIDENGREN gezeigt hat, auch in akkadischen Klagepsalmen vor¹⁾.

11. Sie sagen: Wie sollte Gott es wissen,
wie gäbe es Kenntnis beim Höchsten?

„Wissen“ ist selbstverständlich soviel als „sich um etwas kümmern“; nicht theoretischer sondern praktischer Atheismus ist das Prinzip der bösen Menschen.

12. Sieh das sind die Frevler;
für ewig sicher, vermehren sie ihre Kraft.
13. Umsonst hielt ich mein Herz rein
und wusch meine Hände in Unschuld.
14. Ich wurde den ganzen Tag geplagt
und jeden Morgen gezüchtigt.
15. Wenn ich sagte: Ich will reden wie diese,
wäre ich treulos gegen das Geschlecht deiner Söhne.

Im ersten Halbvers ist ספר erzählen, verkünden, reden; כָּמוֹ ändert WEISER zu כָּהֵם, aber könnte nicht כָּמוֹ die poetische Form für כָּהֵם sein, ganz wie לָמוֹ für לָהֵם? Das Geschlecht der Söhne Gottes ist offenbar die Kultgemeinde.

16. So grübelte ich, dies zu verstehen;
eine Mühe war es in meinen Augen,

¹⁾ WIDENGREN, *The Accadian and Hebrew Psalms of Lamentation*, Uppsala, 1936, S. 236, 243.

17. bis ich in die Heiligtümer El's kam,
um auf ihr Ende achtzugeben.

מִקְדָּשֵׁי אֵל kann nicht Gottes „heilige Geheimnisse“ oder „Ratschläge“ bedeuten; die meisten neueren Forscher haben es auch als „Heiligtümer“ aufgefasst, so z.B. SCHMIDT: „Gottes heilige Hallen“, WEISER: „Heiligtum“ (er liest Sing.), LESLIE: „sanctuary“.

18. Ja, auf schlüpfrigen Boden stelltest du sie,
du liessest sie ins Verderben fallen (oder: liessest sie zu
Trümmer werden).
19. Wie wurden sie im Nu zum Entsetzen!
Sie verschwanden, vergingen mit Schrecken.
20. Wie ein Traum beim Erwachen, o Herr,
verachtest du ihr Bild, wenn du aufwachst.

Das ist also, was der Dichter im Tempel gesehen hat: die Feinde Gottes sind niedergeschlagen worden. M.E. kann sich dies nur auf eine Kulthandlung beziehen, einen rituellen Kampf, der im Tempel stattgefunden hat. Nach den mythischen Anspielungen im Anfang des Psalms liegt es nahe, an das Neujahrs- oder Thronbesteigungsfest zu denken, an dem Jahwes Sieg über die Chaosmächte gefeiert wurde. Diese Vermutung wird durch die Wortwahl von V. 20 bestätigt. Jahwes Eingreifen gegen die Feinde wird nämlich sehr oft als ein Erwachen beschrieben; vgl. Ps. lxxviii 65 f.: „Da erwachte der Herr wie vom Schlaf, wie ein berauschter Held aus dem Wein; und er schlug seine Feinde zurück, tat ewige Schmach ihnen an“, ferner Ps. xxxv 23, xlv 24, lix 6¹⁾.

21. Als sich mein Herz erbitterte
und ich mich in den Nieren stechen liess,
22. da war ich viehisch und ohne Verstand,
ein Tier war ich vor dir.
23. Aber ich bin stets bei dir;
du hast meine rechte Hand ergriffen,
24. indem du mich leitest in deinem Rat
und mich „hinter Herrlichkeit“ hinnimmst.

HANSEN hat in einem Artikel in der *Dansk Teologisk Tidsskrift* ²⁾ geltend gemacht, dass der Ausdruck „hinter (nach) Herrlichkeit nehmen“ oder „senden“ (Sach. ii 12) als terminus technicus für das ekstatische Erlebnis aufzufassen sei: man wird hingerückt, nach dem Lichtglanz, in dem sich Gott offenbart. Seine Deutung ist viel-

¹⁾ WIDENGREN, *Svensk exegetisk årsbok*, 10 (1945), S. 77.

²⁾ Jahrg. 1950, S. 85.

leicht nicht ganz überzeugend; insbesondere ist seine Auffassung von Sach. ii 12 unbefriedigend — er meint, dass „nach der Herrlichkeit hat er mich gesandt“ eine Erklärung dafür enthalten solle, warum sich der Prophet, welcher sich in Jerusalem aufhält, im Geiste an die in Babylonien Zurückgebliebenen wenden kann (vgl. Hes. viii 3). Aber noch weniger überzeugend ist RIGNELLS Deutung von Sach. ii 12 „nachdem die Herrlichkeit (d.i. Jahwe) mich schon früher gesandt hatte“¹⁾. — Es scheint unzweifelhaft zu sein, dass wir es hier irgendwie mit der kultischen Erscheinung des כבוד im Neujahrsfest²⁾ zu tun haben, obgleich die Einzelheiten ein wenig unklar bleiben.

25. Wen habe ich im Himmel?

[Wenn ich] mit dir [bin], gefällt mir nichts auf Erden.

26. Wenn auch mein Fleisch und mein Herz verschmachten,
meines Herzens Fels und mein Teil ist Gott auf ewig.

27. Ja, siehe, die dir fern sind, vergehen;
du vertilgst alle, die (weg) von dir huren.

Dass Abfall als Hurerei bezeichnet wird, hängt mit der Auffassung zusammen, dass zwischen Gott und Volk ein Eheverhältnis besteht, vgl. NYBERG, *Hoseaboken*, S. 29 ff.

28. Mir aber ist es ein Glück, Gott nahe zu treten,
ich habe beim Herrn Jahwe meine Zuflucht,
dass ich von allen seinen Werken erzähle.

קרבת אלֹהִים ist nicht „Gottesnähe“, „Gott nahe zu sein“, sondern bezeichnet das kultische Herantreten an Gott im Tempel. Das Erzählen von allen Werken Gottes steht im Gegensatz zu dem „erzählen wie diese“ in V. 15. Es geschieht wiederum vor der Kultgemeinde.

Die vorliegende Untersuchung hat gezeigt, dass der Stil und die Bilderwahl unseres Psalms vom Mythos des Neujahrsfestes bestimmt sind. Aber man kann nicht ohne weiteres sagen, dass der Psalm ein Neujahrpsalm ist. Man könnte vielleicht annehmen, dass das Subjekt des Psalms der König sei, und dass er hier von seinem Erniedrigungszustand bei gewissen Momenten des Festes spreche, in denen der Triumph der gottesfeindlichen Chaosmächte veranschaulicht worden

¹⁾ RIGNELL, *Die Nachgesichte des Sacharja*, Lund, 1950, S. 86 ff

²⁾ MORGENSTERN, *HUCA*, 5 (1928), S. 43 ff.

sei ¹⁾); aber solange wir nichts Näheres vom Verlauf des Festes wissen, bleibt eine solche Annahme unsicher.

Obwohl die Verantwortlichkeit des Beters für die ganze Gemeinde (V. 15) und das Erwähnen des Volkes in V. 1 für die Annahme sprechen könnten, dass der Sprecher der König sei, mag also die Frage vom Ich des Psalmes vorläufig dahingestellt bleiben. Sicher ist aber, dass das Erlebnis von Gottes Sieg über die feindlichen Mächte, so wie er im Kultus veranschaulicht wurde, ein mächtig glaubensstärkender Faktor gewesen ist und den entscheidenden Wendepunkt des vorliegenden Psalmes bezeichnet.

¹⁾ Vgl. ENGNELL, *Studies in Divine Kingship*, Index, s.v. Passion; ders. The 'Ebed Yahweh Songs and the Suffering Messiah in "Deutero-Isaiah", *BJRL*, 31 (1948), S. 54-93; WIDENGREN, Konungens vistelse i dödsriket, *Sv. exeget. årsb.*, 19 (1945), S. 66-81.

THE LITERARY INFLUENCE OF THE UGARITIC FERTILITY MYTH ON THE OLD TESTAMENT

BY

T. WORDEN

Upholland, England

The study of fertility myths and ritual¹⁾ is of considerable importance, since, in the last few years, so much in the Old Testament has been interpreted in the light of such myths and rituals. "The knowledge of the general pattern of Near-Eastern religion has placed in perspective the religion of the Hebrews. The essence of this pattern is found in the fertility cult, which centred in the worship of the vegetation deity, who died in the autumn and was resurrected in the spring. The religious services took the form of a dramatisation of the death of the god, his resurrection, and his marriage to the mother-goddess. The popularity of this cult among the Hebrews has been abundantly evidenced by Old Testament scholars. It was the predominant cult among the Egyptians, Syrians, Babylonians, Assyrians and many other peoples of the Near East."²⁾ "More and more have Old Testament scholars been led to find fertility cult symbolism in a considerable part of the Hebrew scriptures. Gradually it has been emphasised that the 'Canaanite' religion of Palestine was but a variation of the seasons cult . . . the early religion of Israel in Palestine was little more than a syncretistic fertility cult with Yahweh predominant."³⁾

This tendency: to interpret much of the Old Testament in terms of fertility cult and ritual, has been strengthened by the discovery of the Ras Shamra tablets. The main part of this literature, in alpha-

¹⁾ For the relation between myth and ritual cf. HOOKE, *Myth and Ritual*, 1933: "The myth is the spoken part of the ritual: a description of what is being done. The original myth, inseparable in the first instance from its ritual, embodies in more or less symbolic fashion, the original situation which is seasonally re-enacted in the ritual." (p. 3).

²⁾ MAY, "The fertility Cult in Hosea", *A.J.S.L.*, 48 (1932), p. 73.

³⁾ BROOKS, "Fertility Cult Functionaries in the Old Testament", *J.B.L.*, LX (1941), p. 227.

betic cuneiform, is written in the native language of Ugarit, and found exclusively at Ras Shamra (there is considerable doubt as to whether the Beth Shemesh tablet is in Ugaritic)¹). DE LANGHE, whilst acknowledging the difficulty of classifying these texts, since the interpretation of so many of them remains obscure, divides them into the great Mythological and Legendary texts, and the small tablets dealing with various subjects: religious and liturgical, letters, lists of names of persons, towns, corporations and commercial texts²). We are concerned exclusively with the mythological texts, the most important of which are those originally published by VIROLLEAUD in *Syria* during the years 1931-4, under the symbols of I AB, II AB, and I *AB. It is now unanimously agreed that the correct sequence is: II AB, I *AB, and I AB (GORDON: 51, 67, 62 & 49)³). Whilst these tablets are related, in so far as they are all concerned with the same characters, it is not certain that they follow immediately, the one on the other, nor that they belong to the same cycle⁴). The text is often fragmentary; there are many lacunae, and the interpretation of texts well preserved is often problematic. The language, which may be classified as North-West Canaanite⁵), has been subjected to many other influences, for the city of Ugarit, as the excavations show, has been influenced from the third millennium until modern times by all the civilizations of the Ancient Near-East, Sumerian, Babylonian, Egyptian, Egean, Hurrian, Hittite, Canaanite, Mycenaean, Greek, Roman and Turk⁶). In spite of difficulties of interpretation, however, it is clear that these tablets are concerned with fertility myth and ritual.⁷) The first of these three important

¹) DE LANGHE, *Les textes de Ras Shamra-Ugarit et leurs rapports avec le milieu biblique de l'Ancien Testament*, Louvain, 1945, vol. I, p. 124.

²) DE LANGHE, *op. cit.*, vol. I, p. 149.

³) The texts are quoted according to the edition of GORDON, *Ugaritic Handbook. Revised Grammar, Paradigms, texts in Transliteration, Comprehensive Glossary*, Rome, 1947.

⁴) Cf. GORDON, *Ugaritic Literature*, Rome, 1949, p. 9.

⁵) Cf. ALBRIGHT, "The North Canaanite Epic of Aleyan Baal and Mot", *J.P.O.S.*, 1932, p. 207 f.

⁶) DE LANGHE, *op. cit.*, vol. I, p. 84.

⁷) GRAHAM & MAY, *Culture and Conscience*, Chicago, 1936, à propos of the Baal cycle: "Under the guise of stories of the gods, the priests inculcated awareness of man's dependence on the processes of nature, and how, through a cultus technique by which they professed the ability to command those processes, they cultivated in the worshipper a disposition to appreciate the natural order, and, in actual life to co-operate with it." (p. 124). "The language of certain parts of

texts, though preceding the other two, is not the first of the cycle. In general it is concerned with the building of a temple for Baal. Permission for this must be obtained from Il, evidently the head of the pantheon, and this is granted through the intercession of *Atrt*. The temple is built, much store being set on the including of a window in it, a plan to which Baal at first objects. The second text (67) is concerned with the rivalry between Baal and Mot. Baal must descend into the maw of Mot, and when this is done Baal is mourned as dead. The third text (62 & 49) deals with the resurrection of Baal. Baal must rise again, for there is no-one fit to occupy his throne. His resurrection is accomplished by the slaying of Mot, which is carried out with elaborate ritual by Anat. Whilst the interpretation of this cycle is much disputed, certain elements are clear: Baal and Mot are enemies; Baal must die by being devoured by Mot, and his resurrection involves the latter's death. The expressions used, and the inevitability of the events show that we are concerned with the changing seasons in their relation to agriculture ¹).

The importance of the Ugaritic texts for the understanding of the Old Testament need hardly be emphasised ²). These texts form part of the literature of 14th. century North Canaan: their dating is almost assured: they are no later than the 14th. century since the tablets suffered in the fire which destroyed Ugarit, a fire mentioned in a letter of Abimilki of Tyre to the Egyptian Pharaoh (almost certainly Amenophis IV) i.e. c. 1360; neither are they earlier than the 16th century, judging by contemporary ceramics and scarabs. VIROLLEAUD suggests as a more accurate date 1350, but they are probably earlier than this: a letter seems to make *Nqmd* (king of Ugarit) a contemporary of Šuppiluliuma ³). These texts shed light upon the Canaanite-Phoenician origins (though erroneous con-

these texts from Ras Shamra makes it appear practically certain, that they constitute a liturgy which was enacted as it was recited." (p. 122).

¹) Cf. DUSSAUD, "Mythologie phénicienne d'après les Tablettes de R.S.", *Revue de l'Histoire des Religions*, CIV, 1931, p. 406: "Nous concluons qu'il existait en Phénicie, dès une haute époque un enseignement religieux qui, par le moyen des rites agraires, associait les individus aux phénomènes de la nature et au rythme des saisons."

²) Articles on the relation between the Ras Shamra Texts and the Old Testament are almost innumerable; a full bibliography is to be found in DE LANGHE, *op. cit.*, and cf. DE VAUX, "Les Textes de R. Shamra et l'Ancien Testament", *Revue Biblique*, 1937, p. 526 sqq. Cf. BEA in *Biblica*, 19 (1938), p. 435-453.

³) Cf. DE LANGHE, *op. cit.*, vol. I, p. 343.

clusions have been made in this respect)¹⁾, religion, mythology, ritual and cult, and civil institutions²⁾. These ideas, this religion, ritual and mythology, would be the common inheritance of the Canaanites in whose midst the Israelites settled. We know from the history of the latter, that they were liable to be influenced by the people with whom they came into contact. How far this influence succeeded, to what extent it was resisted, are difficult questions: but exact knowledge of what those influences were, the possession of literary evidence, does much to free the question from pre-conceived notions of religious evolution, and put it on a scientific basis. But there still remain dangers, chief of which is the failure to distinguish between a real and a mere literary dependence. There are many echoes in the Old Testament of the Ugaritic literature; it seems beyond doubt that the Israelites borrowed freely from Canaanite sources. But it is a gross error to conclude, from this fact alone, that the Israelites borrowed also their religious notions and rites. This distinction is an important one: it is easy to exaggerate the connection between Canaanite fertility rites and Old Testament ritual³⁾: all the easier because the *literary* dependence is often striking. It is with this literary dependence we are concerned, except in the one case of the rite of the first fruits, where there are solid grounds for seeing a real dependence. If, therefore, we show that many of the expressions used of Yahweh have been borrowed from Ugaritic literature concerning Baal, we do not thereby imply that the Israelite notion of Yahweh was derived from, and in all things resembled the Canaanite idea of Baal. We know that the religious leaders of Israel constantly fought against this danger of syncretism, and many of the evil practices they denounced are now more clearly understood in the light of the Ugaritic texts. The people often succumbed to the attractions of Canaanite fertility cult, but this is ever regarded as an evil, as an 'adultery' against Yahweh⁴⁾: the Ugaritic texts give us a clearer understanding of the Israelites' sins, but at the same time they display by contrast, the perfection of the religion of Israel: "Every new analogy enhances our respect for the quality of the sacred poetry of Israel, which inherited the best of Canaanite literary art

¹⁾ Cf. DE VAUX, "Le Cadre Géographique du Poème de Krt", *R.B.*, 1937, p. 362 sqq.

²⁾ Cf. DE LANGHE, *op. cit.*, vol. I, p. 355 sqq.

³⁾ Cf. BROOKS, *op. cit.*, p. 229.

⁴⁾ Cf. e.g. Jer. xiii 26-27, Is. lvii 3, Ezech. xvi 36-40, Os. ii 2, vii 4 etc.

and poetic imagery, but used it in the construction of an edifice which surpassed it immeasurably from the literary point of view alone." ¹⁾

The two most important characters in the fertility drama are Baal and Mot and it is therefore necessary to examine their character and functions in some detail ²⁾. Baal is the god of the fertilizing waters. It is true that these waters can be considered as coming from two sources: the heavens, in the form of rain, and the earth, in the form of springs and rivers; these two sources some have assigned to two distinct gods: Baal-Hadad, the god of the storm and rain, and *Aliyn* (son of) Baal, the god of the springs and rivers. According to DUSSAUD ³⁾ *Aliyn* is the ancient Canaanite god of the springs and wells, belonging to the time when the Canaanites were still confined to the south of Palestine and to the desert. At a later stage, when the Canaanites had migrated further north, this god *Aliyn* was assimilated to the Amorite storm-god Hadad ⁴⁾. The epithet *aliyn* might then be explained as derived from the latter, and signifying "the wielder" i.e. of a weapon, such as an axe, as seen in figurines from Ras Shamra, Megiddo and Tell ed Duweir ⁵⁾. We find the expression *aliyn bn b'l*: *Aliyan son of Baal* occurring once (67: II: 17-18), and this is adduced by some as the proof that this process of assimilation between the vegetation deity Baal and the storm-god Hadad actually took place ⁶⁾. This may be the correct explanation of one of the elements in the evolution of the Canaanite Pantheon, but it is certain nevertheless, that this evolution had already taken place by the time this myth was written ⁷⁾; there is abundant evidence to show that Baal and *Aliyn* are to be identified.

All the indications in text 51 point to this. Thus, in the very first mention, in 51 : II : 12, we read simply Baal, but within a few lines,

¹⁾ ALBRIGHT, *B.A.S.O.R.*, 83, 1941, p. 42.

²⁾ The most important study of this question that we have read is that of VIVIAN & ISAAC ROSENZON JACOBS: "The Myth of Mot and Aleyan Baal", *Harvard Theological Review*, XXXVIII (1945), 77-109. The question is also treated in detail by DUSSAUD in articles as quoted.

³⁾ DUSSAUD, *Revue de l'Histoire des Religions*, CXI (1935), p. 6.

⁴⁾ *Ibid.*

⁵⁾ Cf. GRAY, *J.N.E.S.*, 1949, p. 72, fn. 3.

⁶⁾ Cf. GRAY, *ibid.* DUSSAUD is at pains to prove this assimilation, cf. *Revue de l'Histoire des Religions*, CIV, 1931, pp. 362, 398-9; CV, 1932, p. 255; CXI, 1935, p. 6, 22, 42.

⁷⁾ Cf. GINSBERG, *Orientalia*, V, pp. 165-6.

and clearly concerning the same person, we have *Aliyn* Baal: "Raising her eyes she sees Baal coming; *Atrt* sees the coming of the virgin Anat. Why has Aliyan Baal come?"¹⁾ Likewise in the scene where Baal's complaints are laid before the assembly of the gods (col. III) we read that *Aliyn* Baal rose up to make this complaint: there are three sacrifices which *Baal* (this time without the epithet) hates. When, in col. IV, *Atrt* intercedes for Baal she first of all acknowledges him as king and judge: here she refers to him as *Aliyn* Baal. But Baal (without epithet) has no house, in spite of his lofty position as king and judge. Here again, the two seem to be identified. In the dispute with *Ktr-wHss* concerning the window which the latter wishes to put into the palace, Baal usually receives his epithet of *Aliyn*; but *Ktr-wHss* also addresses him simply as Baal (col. VI : 15). The two lines in VII : 23-24 spoken by *Ktr-wHss* are conclusive: "Did I not tell thee, Aliyan Baal: that thou wouldst return, Baal, to my word?" The same epithet: *rkb 'rpt*: rider of the clouds, is applied both to *Aliyn* Baal (III : 10-11) and to Baal (17-18). Only once (VIII : 34) do we find the epithet *aliy(n)* used alone, and here the text seems uncertain. In text 67 the two expressions are not used so indiscriminately: in col. I only Baal is used; in II both Baal and *Aliyn* Baal and once: *aliyn bn b'l*; in IV usually *b'l* (with *bd* in the parallel stich); in V only *Aliyn* Baal and in VI usually Baal, once *Aliyn* Baal. In this latter column they seem to be identified (l. 8 fol.): "We came upon Baal fallen to the earth; dead is Aliyan Baal, perished is the prince, Lord of the earth." In col. II the solution is not so obvious; in the first place we have the unique expression: *aliyn bn b'l*. It introduces the message delivered to Mot by the gods (ilm): *tḥm aliyn bn b'l*. Moreover the same column seems to indicate that Baal descends into Mot, before *Aliyn* Baal, though the uncertainty concerning the tenses of the verbs does not make the situation quite clear. The opening lines read: *špt. lars. špt. lšmm ()šn. lkbkbm. y'rb* (4) *b'l. bkbdb. bph yrd*; in line 6: *yraun. aliyn. b'l* (7) *tt'. nn. rkb 'rpt*. GORDON, in order to avoid the difficulty (?), translates the *y'rb* of line 3 in a final sense: "A lip to earth, lip to heaven, and tongue to the stars, so that Baal may enter his inwards, yea descend into his mouth." The *yqtl* certainly may express purpose²⁾, and since the second verb: *yrd*, may also be *yqtl*

¹⁾ Translations throughout are according to GORDON, *Ugaritic Literature*, Rome, 1949, unless indications are given to the contrary.

²⁾ Cf. GORDON, *Ugaritic Handbook*, sect. 13, 61 (p. 98).

in form, this may be the correct interpretation. If, however, the second verb be understood as a *qtl*, then we have the sequence *yqtl-qtl*, which is common in ordinary narrative (cf. e.g. 127 : 20)¹). The context does not make the situation clear: if Baal actually descends (in line 2), the description is surprisingly jejune; the fact is stated and no further details are given. The message of *Aliyn* Baal is given twice, separated by the enigmatic expression: *tb^c. wl. ytb. ilm*; but it is not clear who delivers the message. From line 8, I am inclined to think that it is *aliyn b'l* himself. My tentative conclusion is that Baal actually does descend, is afraid on approaching Mot, and makes his humble submission: "I am thy slave." Here again, therefore, Baal and *Aliyn* Baal refer to the same person.

In text 51 we have the threefold identification of *Aliyn* Baal, Baal and Hadad²): "Aliyan Baal rejoices; my house I have built of silver, my palace of gold; the making of his house Baal has prepared; Had has prepared the making of his palace." In VII : 35-39 we seem to find another example of this: "The enemies of Baal seize the forests; the foes of Had, the fringes of the mountain; and Aliyan Baal declares: enemies of Had, why do you invade, why do you invade the arsenal of our defence?" Here, it must be admitted, there might be a distinction between Baal-Had and *Aliyn* Baal, though the latter closely associates himself with the former: cf. *our* defence.

Accepting this identification, therefore, we may now examine the nature and functions of Baal. The commonest qualifying epithet of Baal is *Aliyn*, found throughout the texts; another common expression in relation to him is *rkb. 'rpt*: rider of the clouds (e.g. 51 : III : 10-13); once, we find the epithet *aliy(n)* used alone (VIII : 34), but the text is uncertain. In 67 : VI : 10 he is referred to as *xb^l. b'l. ar*; twice (67 : II : 10; 17) we read, as parallel to *aliyn b'l*: *aliy qrdm*, and once (V : 17) *aliy. b'l* (GORDON thinks that *aliy* is merely a scribal error for *aliyn*)³). In IV : 23-25 Baal is said to be son of the god Dagon. In 49 : IV : 27 Baal is called Lord of the ploughed furrow: *b'l. 'nt. mbrtt*. The epithet *aliyn*⁴) is explained in the light

¹) *Ibid.*, sect. 9, 2 (p. 57).

²) It is an interesting fact that the ideogram *IM* which is to be read Hadad has the values of: *zunu*: rain, *šaru*: wind, *ramanu*: thunder—all of which are predicated of Baal. Cf. CHARLES-F., *La Religion Sumérienne*, p. 101.

³) *Ugaritic Handbook*, no. 1059 (p. 242).

⁴) ALBRIGHT, *B.A.S.O.R.*, 70, p. 19; *From the Stone Age to Christianity*, Baltimore, 1940, p. 198, p. 325, n. 41. For a different explanation cf. MORET, "Rituels

of the line in Anat : III : 11: *aliy. qrdm. qryy. bars*: "I prevail over the heroes who meet me in the land of battle." *Aliyn* is an abbreviated form of this full formula. "The longer formula regularly appears in strict parallelism with the shorter name, and ânu or -anu (with short -a) was one of the commonest endings of abbreviated names (hypocoristica) in Ugaritic" ¹). This example of an epithet consisting of an abbreviation of a longer formula is one of many, found in Babylonia, Egypt and Canaan, and serves to illustrate the origin of the name Yahweh which, in all probability, is itself an abbreviated form from *Yahweh ašer yihweh* (later *yihyeh*) "He causes to be what comes into existence" ²). In the epithet *zbl. b'l arš*, the verb *zbl* corresponds to the Accadic and Arabic *zbl*: to raise, carry, and appears in Hebrew: once as a verb, in Gen. xxx 20 where the sense is probably "He will exalt me", and as a noun: *zebul* meaning 'a dwelling on high'. Following the latter usage, we might understand *zbl. b'l. arš* as (He who inhabits) the abode of the lord of the earth. But it seems preferable to take *zbl* in its verbal sense as a passive participle meaning 'The exalted one', like the Hebrew expressions: *niššâ*: exalted; *našî*: prince, from *nš*, Accad. *našû*: to raise, carry. *Zbl. b'l. arš* therefore, means 'The exalted one (or-Prince), lord of the earth' ³).

His epithet: *rkb. 'rpt*: rider of the clouds, refers more specifically to the part he plays in this myth: he is clearly connected with rain, in the producing of which the clouds, the wind, the thunder and lightning play their part, that rain which is the fertilizing element of the crops ⁴). Thus in 51 : V : 68-71: "Moreover Baal giveth the fertility of his rain, the fertility of moistening rains (?), upon the mown grass (?), and he giveth forth his voice in the clouds, He flashes lightning to the earth" ⁵). In 67 : V the clouds, the winds,

agraires de l'ancien Orient à la lumière des nouveaux textes de Ras Shamra", *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales*, III (1935), p. 339.

¹) ALBRIGHT, *Archaeology and the Religion of Israel*, Baltimore, 1946, p. 195, n. 11.

²) ALBRIGHT, *From the Stone Age to Christianity*, Baltimore, 1940, p. 198.

³) ALBRIGHT, *J.P.O.S.*, 1932, 191; 1936, 17 f.; DUSSAUD, *R. de l'H. des Rel.*, CV (1932), p. 262: *zbl* means "The house of water" just as in sumerian *EN-KI* (*b'l arš*) is also *E-a* (house of water)".

⁴) The arabic for 'fertilised soil' is *b'l* cf. GASTER, *J.R.A.S.*, 1934, p. 678; *Iraq*, 1939, p. 109.

⁵) GASTER's translation, *J.R.A.S.*, 1935, pp. 28-29: '*dn*: primitive meaning 'luxuriance' cf. arabic: *gdn* XII; *tket* (the -k is uncertain): read *trt* and cf. Hebr. *šrb* II.: arabic *try*: to irrigate; *glš* cf. Samaritan *glš*: to shave, shear and cf. Ps. lxxii 6. GORDON translates: "Lo, also, it is the time of his rain, Baal sets the season... And gives forth his voice in the clouds."

the lightning (? *mdl*)¹) and the rain are regarded as belonging to Baal. Baal is the god of the rain, that is clear²). Is the fertilizing aspect so obvious? The connection between the rain and fertility is not so directly expressed in the Ugaritic texts. Obviously it may be assumed that since on Baal depended the rain, the fertility of the crops also was considered to depend on him, but this dependence is indirect: Baal is only one element in the process of fertility. It is true that the sign by which *Ltpn il dpid* knows that Baal is risen: "The heavens rain oil, the wadies run with honey" (49 : III : 12-13) is an obvious reference to fertility, but neither honey nor oil are attributed directly to Baal, and from the general context we may interpret it rather as an indication of the time of the year when Baal is about to appear again: the maturing of the crops heralds the approach of rain just as the end of one year announces the beginning of the next. This conclusion: that the process of fertility is not directly ascribed to Baal, though it depends upon his co-operation, is supported by the curious fact that Baal fulfils his task unwillingly. In text 51 Baal opposes the plan of the architect *Ktr-wHss* when the latter proposes to put a window into the palace he is building for Baal. Considering Baal's nature as the fertilising waters, the significance of the window is obvious. It is the opening in the heavens through which Baal will rain upon the earth. The same idea is found in the Bible: in the description of the flood we read: "The windows of heaven were opened." (Gen. vii 11), and in Malachy iii 10 "I will open for you the windows of heaven, and pour out on you a blessing." Baal's reluctance therefore, to allow this window to be put in his palace is strange. The explanation³) seems to lie in his dread of the inevitable consequences of that co-operation: his death by the hand of Mot; windows were considered as the way by which Death entered to gain possession of his victims. In Jer. ix 20 we read: "For death (*mawet*) has come up through our windows, has entered into our palaces, to cut off the children from without, the young men from the street." Baal therefore realises that in the carrying out of his functions he will be vanquished by Mot (Death). He would obviously prefer that the process of fertility be accomplished without this; in other words that he alone be

¹) DUSSAUD, *mdl*: 'Le vase jaillissant' (?). Cf. *R. de l'H. des Rel.*, CXI, 1935, p. 42.

²) Cf. ROSENZOHN JACOBS, *op. cit.*, p. 78.

³) Cf. CASSUTO, *Orientalia*, 1938, 285 sq. He points out that the context, though the lines are fragmentary, suggests that Baal fears both for himself and for his wives.

instrumental in producing the crops ¹⁾). But he must nevertheless submit to the inevitable ²⁾; he is essential for the production of the crops, but he has died before the crops appear. Baal's connection with fertility is a *conditio sine qua non*; he must descend into the earth, in order that the crops may rise from the earth. But the crops are represented directly by another god: Mot.

The god of the crops is Mot ³⁾. To decide the nature of this god is a difficult problem, and his epithets throw little light upon his character. He is called *bnilm*, *ydd. il ḡṣr*, and once, *ydd bn il ḡṣr* (67 : I : 13); he is referred to simply as *ydd*; he is also called *mdd ilm*. The two words *ydd* and *mdd* are synonymous and mean 'Beloved, darling'. He is the son of *tr. il* (49 : VI : 27) and evidently specially dear to him. His mother is *Atrt* (49 : V : 1-3): Baal is named by *Atrt: mḥs. bny*: "destroyer of my son." Mot's claim is to be sole ruler of gods and men. But his special epithet is *ḡṣr*. The word is found in Arabic as a verb meaning to be abundant, to have in abundance (e.g. of flocks giving much milk, of springs giving much water); there are the derived nouns *ḡaṣīru*: rich in milk, water, foliage; *maḡṣūru*: (field, ground) watered by abundant rain ⁴⁾; the Hebrew *ʿozer*: warrior, may also be connected with the same root ⁵⁾. This epithet *ḡṣr* is also used in the Aqhat legend of both Danel and his son. Its meaning therefore seems somewhat indeterminate (since there is little in common between Mot and Danel), and is probably a general epithet meaning 'Hero' ⁶⁾.

Likewise the name of the god: *mt* causes some difficulty. According to Philo of Byblos, he is *Thanatos*, and this seems the obvious conclusion: *mt* - *mawet* ⁷⁾. But if we prescind from this, and try to determine his nature from the role he plays, it is far from clear why he is personified death. The most obvious characteristic is that he is the

¹⁾ Cf. ROSENDOHN JACOBS, *op. cit.*, p. 89.

²⁾ *Ibid.*, p. 95.

³⁾ *Ibid.*, p. 79.

⁴⁾ Cf. DE BIBERSTEIN KASIMIRSKI, *Dictionnaire Arabe-Français*, II, Paris 1860, s.v.

⁵⁾ GINSBERG, *B.A.S.O.R.*, 98, p. 18, n. 38.

⁶⁾ OBERMANN, "How Daniel was blessed with a Son", *Supplement to J.A.O.S.*, No. 6, 1946, p. 8.

⁷⁾ *Fragm. II*, 24. It is interesting to record that previous to the finding of these tablets, the very existence of a god Mot was denied e.g. by LAGRANGE: "Le mouth phénicien n'est probablement qu'une traduction, *inventée pour le besoin de la cause*, pour l'intermédiaire Thanatos", *Etudes sur les Religions Sémitiques*, deux. edit., Paris 1905, p. 432.

enemy of Baal. In text 51 he makes only a brief appearance: to voice his objection to Baal's new house; in text 67 it is his kingdom, the place where he dwells and to which Baal must descend, rather than he himself that is mentioned; but in text 49 he appears in person. From him Anat demands the return of Baal whom Mot has slain. On his refusal, Mot in his turn is slain by Anat, and this slaying is described in such a way as to show clearly that it was a ritual, the nature of which is of supreme importance in deciding the character of Mot: "She seizes the god Mot; with a sword she cleaves him; with a pitchfork she winnows him; with fire she burns him; with mill-stones she grinds him; in the fields she plants him." (49 : II : 30). I would like to consider this text in detail later; here it will suffice to draw from it the answer to the question: what nature are we to attribute to Mot? He is clearly the grain: the ripe corn; the line "With mill-stones she grinds him" decides the point, and other words such as winnowing and sowing confirm it. Another indication of the nature of Mot may be drawn from the lines which are repeated regularly when Mot is mentioned (e.g. in 51 : VIII : 21-24): "The luminary of the gods Shapash burns, the heavens glow for the sake of the Beloved of the gods, Mot": Shapash, the Sun, shines for Mot, in so far as she ripens the crops. Mot is the god of the ripe corn; but is he also the god of death? This does not follow necessarily from his name, and Philo in interpreting it as *Thanatos*, might well be in error, for *mt* may come from a root **mth*: to be of full growth, found in such words as *methim*: men, as opposed to women and children (Deut. ii 34), and in the proper name *Methusha'el* (Gen. iv 18 Man of prayer?). In the El-Amarna texts there is the proper name Mut Ba'al¹), and again, the Accadic word for husband is *mutu*. In the Aqht legend Danel is described as *mt. rpi.*: 'Man of Rp'." ²) If the root **mth*: to be of full growth, be accepted as the source of the name *mt*, it would obviously be a most suitable name for the god of the ripe corn. Moreover, Mot in our texts is a redoubtable warrior: in 49 : VI : 17 foll. we have the description of a fight between Baal and Mot in which Mot is as strong and valiant as Baal. 'One of full growth', 'husband', 'warrior' are practically synonymous terms. Whilst therefore, neither *ḡr* nor *mutu* are sufficiently definite to determine the nature of Mot, they conform admirably to the nature

- ¹) DUSSAUD, *R. de l'Hist. des Rel.*, CXI (1935), p. 62.

²) Thus translated by GORDON, *Ugaritic Literature*.

of Mot as the ripe corn, deduced from the text quoted above: *ḡṣr*: the abundant one, referring to the abundance of the harvest¹⁾; *mutu*: the ripe, the mature, the fully-grown.

DUSSAUD in accepting such an explanation of Mot, concludes that Philo simply gives a false etymology, and that there is no reason why Mot rather than Baal, should be considered as Death, since they both die²⁾. But this is not true. However difficult it is to reconcile the various traits of Mot's character we cannot deny that the idea of death is more prominent in the case of Mot; this is clear from the description of Mot's abode; he dwells in the nether-regions. For his errand to Mot the messenger of Baal is given the following instructions: "Set face towards the mountain of *Trgṣṣ*, towards the mountain of *Trmg*, towards the furrows of the *ḡṣr* of the earth. Lift the mountain on the hands, the hill on top of the palms, and go down into the nether-reaches of the earth, so that you will be counted among those who go down into the earth." (51 : VIII : 1 sqq.). In this underworld Mot has his city and his throne. This descent into the nether-regions is equivalent to death, for Baal is ordered to make the same journey: "So that *Ill* (sic) may know that thou art dead." (67 : V : 17). It is equivalent to being devoured by Mot: "Thou shalt indeed go down into the throat (*npš*) of the god Mot, into the gullet of Il's beloved." (67 : I : 6-7) "A lip to earth, a lip to heaven, and tongue to the stars; Baal enters his inwards, into his mouth he descends." (67 : II : 2-4).

The same expressions are used of death in the Psalms; thus in Ps. lxxxviii 5-6 we have close parallels: "Accenseor decedentibus in foveam, similis factus sum viro invalido. Inter mortuos est stratum meum, sicut occisorum qui in sepulchro iacent." In this latter, the obscure word *ḥopšî* (erroneously translated 'stratum meum'³⁾) is

¹⁾ GASTER gives another interpretation, referring to the arabic: *muwa'tu*: "arid soil", and conceives Mot as the Spirit of Blight and Aridity, *J.R.A.S.*, 1934, 678.

²⁾ See p. 283, note 1. GINSBERG, *B.A.S.O.R.*, 98 (1945), p. 21, n. 52 grants the possibility of an etymological derivation from either *mutu*: man, or *mwt*: lit. dying, but concludes "there can hardly be any doubt about the sense i.e. 'mortal'".

³⁾ The expression: *bammethim ḥopšî*. Vg. following LXX: "inter mortuos liber", has always been a crux interpretum; KITTEL e.g. says that *ḥopšî* is corrupt, and suggests an entirely different word. Besides the occurrence of the word in the text quoted, there is an even closer parallel in 2 Kings. xv 5: Yahweh smote Azarias king of Juda, and he was a leper until the day of his death, and he dwelt *bebeth ḥopšîth*. In the light of the Ugaritic text this last phrase may be an amplification of the previous one: the day of his death, (when) he dwelt. . . . In other words to dwell *bebeth-ḥopšîth* is to be dead. The word is derived from the arabic

to be explained in the light of the Ugaritic text: *wrd. bthp̄tt. ar̄s.* (51 : VIII : 7) "Go down into the lower-regions of the earth". In Ps. cxi 11 we have a similar example of a verbal parallel: "In foveam deiciat eos" (*yappilem bemahamorôth*)¹, for this word occurs in 67 : I : 7 "Thou shalt go down into the throat of the god Mot, into the gullet (*mhmrt*) of the beloved of Il" (*Hmry*—evidently the same word—is the name of Mot's town 51 : VIII : 12; 67 : II : 15). Similar expressions in the psalms are frequent: "Noli abscondere faciem tuam a me, ne similis fiam descendentibus in foveam" cxliii 7. "Ne, si non audieris me, similis fiam descendentibus in foveam" xxviii 1. "Domine, eduxisti ab inferis animam meam; salvasti me ex descendentibus in foveam" xxx, 4.

Mot therefore, if not himself personified Death, has become intimately connected, in fact synonymous with death, by reason of his kingdom in the under-world; or alternatively, because his ascendancy demands, as a necessary correlative, the descent of Baal into the earth. This may explain why Mot embodies two ideas seemingly so diverse, of mature grain and death²). They both have for their dwelling the under-world: the grain rises out of the earth, the dead are buried in the earth; but the more dominant idea is probably that the ripe corn demands the disappearance, the cessation of rain. Baal, lord of the rain, held an important place in the Canaanite Pantheon; the one therefore who destroyed him i.e. the lord of the ripe grain (making its appearance in the dry season) would be the destroyer *par excellence*, Death personified.

What influence did these two main characters of the Canaanite fertility ritual exercise on the Israelite literature? We have seen that according to Canaanite thought, the fertility of the crops, that most important element in the life of an agricultural people, was ascribed to two gods Baal and Mot. In this respect, Israelite thought suffered no influence, for Yahweh is their only God, and to Him alone the whole process of fertility is due: the Canaanite dualism

bht: to be low, vile (in the arabic it is confined to the moral sense), and therefore means the lower, the nether regions.

¹) The hebrew: *mahamorôth* is a *bapax l.* in the Old Testament; it is possibly derived from the arabic root *hamar*: to flow, pour.

²) The same dual character of chthonic deities is seen in Pluton (Subter-Zeus), Demeter, the corn mother, Kore the corn maid; Nergal brings both life and death likewise Enmešarra, Osiris, Tammuz. cf. ROSENDOHN JACOBS, *op. cit.*, pp. 81-82.

holds no place in the Israelite religion¹). On the other hand, the description of Yahweh's blessing of fertility is strikingly dependent upon Ugaritic expressions used of Baal. In the first place, Yahweh is frequently described in the psalms in the same way as Baal is described in the Ugaritic texts. Baal's epithet: *rkb. 'rpt*: "rider of the clouds" is used of Yahweh in Ps. lviii 5: "Sing to God, hymn his name; prepare the way for *the one who rides upon the clouds (rokeb ba'araboth)*"; and the same idea is found elsewhere, when Yahweh is said to make the clouds His chariot: "Nubes constituis currum tuum" Ps. civ 3, or his retinue: "Nubes et caligo circumdant eum" xcvi 2. Yahweh, like Baal, is described as the lord of the clouds, the wind and rain, the thunder and lightning: "Ambulas super alas venti" civ 3, "Adducit nubes ab extremo terrae, fulguribus pluviam facit, promittit ventum de receptaculis suis." cxxxv 7; "Flare iubet ventum suum, et fluunt aquae." cxlvii 18. In the same way, Yahweh's blessing of fertility is frequently described in a way which reminds us of the Canaanite Baal. Like the latter, Yahweh's rain is a fertilising rain, a rain which produces the crops. But unlike Baal, Yahweh has need of no other god; unlike Baal, all the process of fertility is due to Him alone: "Rigas montes de conclavibus tuis, fructu operum tuorum satiatur terra. Producis gramen iumentis, et herbam ut serviat homini, ut trahat panem de terra, et vinum quod laetificet cor hominis, ut faciem exhilaret oleo." civ 13-15. The whole process, from the autumnal rains to the perfect fruit: bread, wine and oil, is due to Yahweh. This text is a clear example of both the literary dependence of the Israelites upon their neighbours, and their 'dogmatic' independence; Yahweh is described by means of expressions used of Baal, but the nature of Yahweh is altogether different. Baal must die in order that the crops be produced, he is dependent upon the god Mot²); to the latter is attributed the completion of the agricultural process. Yahweh on the other hand suffers no eclipse; He does all, for He has no need of the co-operation of another.

¹) The same union between the rain and the corn gods took place in Egypt: "En devenant Osiris l'esprit du grain (Nepri) ne se sépare plus de l'esprit de l'eau; le nouveau dieu est une figure complexe qui embrasse, entre autres, le Nile et la Végétation", MORET, *op. cit.*, p. 314. This also occurred at Byblos about the 5th cent. B.C. by which time Adonis combined the two, cf. *ibid.*, p. 339.

²) "It is an affirmation that the order of nature is superior to the gods who embody and by their action express its processes", ROSENDOHN JACOBS, *op. cit.*, p. 95.

The Ugaritic texts are concerned with the agricultural myth of the death and resurrection of Baal, portraying the simple agricultural cycle of the rain descending upon the earth, producing the crops, which are eventually harvested and announce the return of the rains. Baal dies when he descends into the maw of Mot; there follows the period of Mot's triumph; this is ended with his death at the hands of Anat; Mot's death means that Baal lives once more, and after a period corresponding to the lapse of time between the harvest and the autumnal rains, he is found by Anat and Shapash ¹).

The first tablet (51), concerned with the building of a palace for Baal need not be considered here, for it is but a prelude to the agricultural cycle ²); probably it has its place there because the annual festival which celebrated the fertility of the soil would also include the dedication-feast of the Temple of Baal, as was the case in the Babylonian New-Year festival: "The festival of the New Year is thus at the same time that of the founding of the sanctuary and of creation, and any restoration of a temple will naturally be celebrated at the annual festival" ³). The second tablet (67) is concerned with the death of Baal. The time of his submission to Mot has come, and Mot sends his message from the under-world to Baal in the mountains of the north. Whilst its details are obscure, it is clear that Mot is in a position to make demands on Baal, and it contains the ominous words: *imt imt. npš. blt* (67 : I : 18) "Yea truly I am the destroyer of life" ⁴). The messenger, Baal's servant 'Vineyard and Field' (*gpn wngr*) already fears the worst, and prophesies his own death (along with his master): "As for me, I shall perish, the blood (in my veins) is congealed; I shall die, yea go down into the throat of the god Mot, into the gullet of the beloved of Il, the Abundant one" ⁵).

¹) Before the discovery of the Ras Shamra tablets it was the common opinion that no agricultural myth existed in Phoenicia previously to the entry of the Israelites into Canaan: "Le culte du jeune dieu de la végétation, qui meurt et renaît chaque année n'est pas jusqu'à présent attesté dans la Palestine propre aux temps pré-israélites." LODS, *Israël, dès Origines au milieu du VIII^e siècle*, 1930.

²) The consecration of the temple coincides with the time of the year when Baal triumphs: possibly it was in the same month: the seventh (October) that Solomon's Temple was consecrated at the *Hag* par excellence: Tabernacles (1 Reg. viii 2). The rites of pouring the water establish a clear connection with the primitive cult of Baal. Thus DUSSAUD, *R. de l'H. des Rel.*, CXI (1935), p. 30.

³) KRAELING, *J.B.L.*, 47 (1928), p. 138.

⁴) Thus ALBRIGHT, *B.A.S.O.R.*, 83 (1941), pp. 1 sqq. GORDON translates: "Or forsooth, forsooth, the soul Yea the appetite".

⁵) ALBRIGHT, *ibid.*

Baal realises that resistance to the inevitable is useless, and his reply to Mot is one of humble submission: "I am thy slave, I am thine for ever". Baal submits and descends into the maw of Mot, who has opened wide his mouth to swallow him: "A lip to earth, a lip to heaven, and tongue to the stars; Baal goes down into his inwards; into his mouth he goes down." He takes with him his clouds, his wind his lightning (? *mdl*) and his rain; and he is accompanied by his seven servants, his eight swine, and the maidens *Pdry*¹) and *Tly* (Dew). This descent into the under-world is his death: "That *Ill* (sic) may know that thou art dead." (67 : V : 16-17).

The death of Baal is mourned by Il and Anat; this mourning is elaborate and obviously a ritual lament, and it is described in terms which reflect an agricultural motif: "(Il) pours the ashes of grief on his head, the dust of wallowing on his pate. For clothing he is covered with sack-cloth. He roams the mountain in mourning, yea through the forest in grief. He cuts cheeks and chin, he lacerates his fore-arms. He plows the chest like a garden, like a vale he lacerates the back²). He lifts his voice and shouts: Baal is dead. Woe to the people of Dagan's son, woe to the multitudes of Baal. I shall go down into the earth." (67 : VI : 15 foll.).

The expressions used in this description of the lamentation for Baal have many echoes in the Old Testament; the lines: *yšq 'mr un lrišb. 'pr. pltt. lqdaqdh*: "He pours the ashes of grief on his head, the dust of wallowing on his pate" remind us of such expressions of grief as "Howl ye shepherds and cry, wallow (*hithpallešu*) ye leaders of the flock" Jer. xxv 34; "They shall cry bitterly and put dust (*'pr*) upon their heads; in ashes shall they wallow (*yitpallašu*)" Ezech. xxvii 30; "Declare it not in Gath, weep not a tear; in the house of Aphrah (*'prh*) roll yourselves in the dust (*'pr hitpallašiti*)" Mich. i 10. These texts serve to determine the sense of the Ugaritic *'pr.pltt* as 'dust of wallowing'; likewise from the context of the passages quoted, where in each case expressions of grief are mentioned, the interpretation of its parallel *'mr un* as: 'the ashes of (vociferous) grief' is confirmed, and I suggest that the Hebrew *'awen- 'ônim* corresponds to this Ugaritic *'un*, and that the primitive meaning: wailing, weeping, vociferous grief, is the meaning suited to the texts to be

¹) DUSSAUD, cf. *pdr*: 'masse d'armes' symbolising thunder and lightning, *R. de l'H. des Rel.*, CXVI (1937), p. 128.

²) Cf. Ps. cxxix 3: "Supra dorsum meum araverunt aratores, longos duxerunt sulcos suos"; there is verbal identity: *brš*, Ug. *brš*.

quoted. It is true that the usual meanings given to 'awen are 'inanitas', 'vanitas', 'defectus', hence 'nequitia' ¹); but traces of its original meaning of 'mourning' may be seen in such contexts as Osee ix 4: *lehem 'ônîm*, where the Septuagint translates: *artos penthous*; Deut. xxvi 14: *be'ônî*: LXX: *en odunē mou*. The evolution of the meaning from 'mourning' to 'emptiness', 'wickedness', is easily acceptable if, as will be maintained, the word 'awen was used in connection with the ritual mourning (as Ug. 'un) for the false gods of Canaan.

It is indeed certain that this ritual lamentation, accompanied by lacerations, which played an important part in the fertility rites of the Canaanites, left many traces in the Old Testament. When Elias put the prophets of Baal to the test on mount Carmel, the latter, in order to win the favour of Baal, "Called with a loud voice, cutting themselves, according to their rite with knives and lancets until the blood poured upon them." (1 Kings xviii 28). Jeremias uses language similar to the Ugaritic texts when he prophesies the downfall of Moab: "Every head shall be bald, and every beard clipped; upon the hands of all shall be incisions, and on the loins sack-cloth. There shall be lamentation upon all the house-tops of Moab, and in the streets thereof They shall howl: How is it broken down, how has Moab turned the back with shame. . . . Woe unto thee O Moab. The people of Kemos perisheth." xlviii 37 foll. He gives us another description of mourning rites in vii 5: "Both the great and small shall die in this land; they shall not be buried, neither shall they lament for them, nor cut themselves, nor make themselves bald for them: neither shall men tear themselves for them in mourning." This ritual laceration for the dead was evidently common in Canaan, and well-known to the Israelites, since Deuteronomy warns them that no such rite must be performed by them: "Ye are sons of Yahweh, your God; ye shall not cut yourselves nor make any baldness between your eyes for the dead one" (*lameth*) Deut. xiv 1. But the people, in spite of this precept, were all too prone to take part in these rites. Osee, whose struggle seems to have been precisely against these pagan fertility rites, and who portrays the fertility cult much more definitely than any other prophet ²), makes frequent reference to this idolatrous lamentation: "If thou Israel, play the harlot, let not

¹) E.g. in ZORELL, *Lexicon Hebraicum et Aramaicum veteris Testamenti*, Roma, 1947.

²) Cf. MAY, "The Fertility Cult in Hosea", *A.J.S.L.*, 48 (1932), p. 74.

Juda offend; go not to Gilgal, and do not ascend to Bethaven, nor swear Yahweh liveth." (iv 15). Just as Gilgal (the Hill) as a place of worship is not really distinct from Bethel, but its high-place of pagan worship, so too, Bethaven, which became an ironical term for the town of Bethel ¹⁾, derives its name from the lamentation rites practised there. In Osee x 8 we have the expression: *bamôth 'awen*: 'High-places of lamentation', which combines the two ideas contained in Gilgal and Bethaven. In Jer. xvi 5 we have a similar expression: *beth marzeah*: 'house of wailing', and a similar prohibition: "Enter not into the house of wailing, neither go to lament nor bemoan them". The oath: *hay Yahweh* in this context reminds us of a phrase in the Ugaritic text, repeated in such a way as to suggest that it was a ritual formula ²⁾: "*Aliyn Baal lives*, the Exalted one, Lord of the earth exists." (49 : III : 8-9). Osee refers explicitly to the lamenting for Baal (who, according to the Ugaritic texts, is Dagan's son), when he puts into the mouth of Yahweh the following complaint: "They did not cry to me in their heart, when they lamented upon their couches for *Dagan*." (vii 14). Again: "The inhabitants of Samaria gather about the calf of Bethaven (house of Lamentation) for they mourn over it, and their priests (mourn) over it" ³⁾. (x 5). The calf, which is the object of these rites, is Baal; Baal (Hadad) was represented as a bull, and in the description of Anat's grief as she searches for Baal we have the following expression: "As the heart of a cow towards her calf (*'gl*) . . . so is the heart of Anat towards Baal" (49 : II : 6-8). And before descending into Mot, Baal has intercourse with a heifer (67 : V : 18 fol.). Another echo of these Canaanite lamentations is contained in the name of Jezabel (*'izēbel*), for one of the ceremonial exclamations in the search for Baal was: *iy. aliyn. b'l iy. xbl. b'l arš*: "Where is Aliyan Baal? *Where is the Prince*, Lord of the Earth?" (49 : IV : 28-29).

Another Old Testament expression which is explained by reference to this ritual is the phrase: *lehem 'ônim* found in Osee ix 4: "Their sacrifices are as *the bread of mourning* unto them; all that eat thereof shall be polluted." It is this Baal ritual which underlies the otherwise mysterious protestation which the Israelite is ordered to

¹⁾ Cf. VAN HOONACKER, *Les Douze Petits Prophètes*, Paris, 1908, ad versum.

²⁾ This is admitted in principle by GRAHAM & MAY, *Culture and Conscience*, Chicago, 1936, p. 122: "The language of certain parts of these texts from Rās Shamra makes it appear practically certain, that they constitute a liturgy which was enacted as it was recited." The particular conclusion is mine.

³⁾ 'gather', cf. LXX; 'calf': LXX reads singular; with KITTEL transpose *athnah*.

make when he offers his tithes: Deut. xxvi 14. The Vulgate translates: "Non comedi ex eis in luctu meo, nec separavi ea in qualibet immunditia, nec expendi ex his quidquam in re funebri." "In luctu meo" is in the original *be'ônî*, which recalls again the *'un* of the Ugaritic text. There is no satisfactory explanation on the assumption that there is reference to legal impurity incurred through contact with corpses; rather, the Israelite is declaring that he has not taken part in the Canaanite harvest ritual of mourning for Baal; the passage may be translated: "I have eaten none of it as (food) of lamentation; I have consumed none of it as (food which is) impure; I have given none of it to the dead one." This last stich could be understood of an offering either to the dead god Baal, or to the god Mot, but the former is preferable since there is not a close parallelism in the Ugaritic text ¹). In what precisely does this 'food of lamentation' consist? It is a legitimate inference that there was some kind of banquet attached to the lamentation rites: there were certainly sacrifices offered to the dead Baal; Anat sacrifices oxen, small cattle, deer, wild-goats and asses "as an offering to *Aliyn* Baal" (62 : 19), and these sacrifices would include a meal cf. "Adhaeserunt Beelphegor et comederunt sacrificia deorum mortuorum" (Ps. cv 28). But it is also possible that this meal had its own ritual significance ²). In 67 : I : 13 foll. we are given the message of Mot to Baal. It is difficult to interpret, but in general Mot seems to demand Baal as food to satisfy his appetite; whilst Baal eats and makes merry with the gods, Mot is left unsatisfied. When Baal dies, his death is described under the image of food descending into the maw of Mot, and Mot describes how he has slain Baal in the same way: "I make him like a lamb in my mouth, like a kid in my jaws he is crushed" (49 : II : 22-23). The 'bread of lamentation' may therefore refer to a ritual representation of the death of Baal, enacted by consuming food, symbolising Baal, accompanied by such cries of lamentation as "Dead is Aliyan Baal, perished is the Prince, Lord of earth" (67 : VI : 9-10), or: "Woe to the people of Dagan's son, woe to the multitudes of Baal" (67 : VI : 24-25; 62 : 6-7).

Lastly, these lamentation rites are depicted in the vision of Ezechiel among the abominations which were committed in Jerusalem. These seem to have been the pagan fertility ritual and some see in the

¹) CAZELLES, "Sur un rituel du Deutéronome", *Revue biblique*, 1948, pp. 54-71.

²) Cf. above, p. 290, note 2.

references to what takes place in the dark interior chamber, an allusion to the sacred marriage rite ¹⁾. In any case, he refers explicitly to the ritual lamentation for Baal: "Then He brought me to the door of the gate of Yahweh's house which looks north; and lo, there were the women sitting weeping for Tammuz" (viii 14). Tammuz, the semitic equivalent of the Sumerian Dumuzi ²⁾, corresponds to the Baal of the Ugaritic texts.

The death of Baal (the disappearance of the rain) is followed by the dry season, a season when the harvest ripened; it was the period of Mot's triumph: "The luminary of the gods Shapash burns, the heavens glow for the sake of the Beloved of the gods Mot" (51 : VIII : 21-24). But Baal is to rise again, and this resurrection is achieved by the slaying of Mot, which is the gathering of the harvest. This slaying of Mot is described in the lines already quoted: "She seizes the god Mot; with a sword she cleaves him; with a pitchfork she winnows him; with fire she burns him; with mill-stones she grinds him; in the fields she plants him." (49 : II : 30). This text clearly describes an agricultural ritual connected with harvest-time, and we find that it corresponds closely to an Israelite rite ³⁾. In Lev. xxiii 10 foll. we have the rite of the first sheaf prescribed: it is to be brought to the priest, who will wave it before Yahweh. This gift of the first-fruits is to consist of ears (of barley: the month is Abib-Nisan), roasted with fire, new grain which has been ground (Lev. ii 14). The details of this rite are not described in Leviticus, but in Josephus we read the following account ⁴⁾: "And while they suppose it proper to honour God from whom they obtain a plentiful provision, in the first place they offer the first-fruits of their barley, and that in the manner following: they take a handful of the ears and dry them, then beat them small, and purge the barley from the bran; they then bring one tenth deal to the altar, to God; and casting one handful of it upon the fire, they leave the rest for the use of the priest. And after this it is, that they may publicly or privately reap their harvest." The Mišnah gives us further details ⁵⁾: "What was the procedure?

¹⁾ Cf. GASTER, "Ezekiel and the Mysteries", *J.B.L.*, LX (1941), pp. 289-310.

²⁾ Cf. MORET, *op. cit.*, p. 329.

³⁾ DUSSAUD, *R. de l'H. des Rel.*, CIV (1931), 389.

⁴⁾ JOSEPHUS, *Ant. Jud.* III. x. 5: English translation by WHISTON, London, 1862.

⁵⁾ Mišnah, Tr. Menahoth, x. 3-4, 65a in English translation, London 1948.

The messengers of the Beth Din used to go out on the date before the festival and tie the unreaped corn in bunches to make it easier to reap. All the inhabitants of the towns near by assembled there, so that it might be reaped with much display. As soon as it became dark he called out: 'Has the sun set?' And they answered 'Yes'. . . . 'With this sickle?' and they answered 'Yes' Into this basket? Shall I reap? 'Reap' He repeated every matter three times." "They reaped it, put it into the baskets, and brought it to the temple court; then they parched it with fire in order to fulfil the precept that it should be parched (with fire). So R. Meir. But the Sages say, they first beat it with reeds or stems of plants that the grains should not be crushed, and then they put it into a pipe that was perforated so that the fire might take hold of all of it. They spread it out in the temple court, so that the wind might blow over it. Then they put it into a grist-mill and took out of it a tenth (of an ephah of flour) which was sifted through thirteen sieves. What was left over was redeemed and might be eaten by any-one" ¹).

The correspondence between the ceremonies of this rite and the description of the slaying of Mot, is striking: first Anat seized Mot—the reapers first tied the unreaped corn into bunches; with a sword she cleaved him—with a sickle the reapers cut the sheaves; with a pitchfork she winnows him—they beat it with reeds or stems of plants; with fire she burns him—they then parched it with fire; with mill-stones she grinds him—then they put it into a grist-mill. The correspondence is too close to be accidental, and we are led to the conclusion that the Hebrews on entering Canaan adopted this rite from the Canaanites who had already practised it for many centuries, as the Ugaritic text shows. That here we have a case of real dependence is all the more certain since this rite was only to be practised by the Israelites after they had entered the Promised Land: "Speak unto the children of Israel and say unto them: When ye be come into the land which I give unto you, and shall reap the harvest thereof, then ye shall bring a sheaf of the first-fruits of your harvest unto the priest." (Lev. xxiii 10). They therefore possessed no such rite before (nor had they any reason to do so since they were not yet an agricultural people), and therefore did not themselves introduce it into Canaan ²).

Also connected with the feast of the first-fruits is the prohibition

¹) *Ibid.*, 66a.

²) Cf. DE VAUX, "Les textes de R. Shamra et l'Ancien Testament", *R.B.*, 1937, p. 526 s.

against eating leavened bread: "Seven days you must eat unleavened grain until the very day when you shall bring the offering to your God." (Lev. xxiii 14). Likewise in Numbers, the *maṣṣoth* are connected with the same feast, though there is no mention of the first sheaf (xxviii 17, 26). It is true that in Deut. xvi the *maṣṣoth* are explained as part of the Paschal rite of the Exodus, but this probably reflects a later tradition ¹). The *maṣṣoth* therefore from biblical evidence seem to be primitively part of the ritual of the first-fruits. This is again a borrowing from the Canaanites if the following interpretation of the concluding lines of the text be accepted: *šrb. ltkl 'šrm. mnth. ltkly*: "Her leaven she then eats, She ends the restriction (interdict) on her part (of Mot i.e. the crops) ²). The word *šrb* is usually translated 'his flesh' ³). The word appears in only one other place: 76 : I : 18 where the text is badly mutilated but seems parallel with this one. On the other hand we have in Krt. 15 *tar'um*: flesh of kinship, and in 3 Aqht. rev. 25 *šb'.* *irk*: thy seven kinsmen. *tar*, rather than *šir* is the corresponding word to the Hebrew *še'er*; the Ugaritic *šir* corresponds rather to the hebrew *še'ôr* leaven; during the feast of Passover: "No leaven (*še'ôr*) must be seen anywhere near thee." (Deut. xvi 4; cf. Ex. xii 15). The word *'šrm*: restriction, from the root *'sr*: to enclose, restrain, would then be a passive infinitive

¹) Belonging to document D; cf. DRIVER, *An Introduction to the Literature of the Old Testament*, Edinburgh, 4th edit., 1892, pp. 67, 80.

²) Thus DUSSAUD translated (without comment) in *R. de l'H. des Rel.*, CIV, 1931, p. 389.

³) Cf. ALBRIGHT: (she sowed) his flesh in the field
that the birds might eat,
and that his fate might be consummated".
J.P.O.S., 1932, 185 sqq.; *B.A.S.O.R.*, 46 (1932).

GASTER: "O'er the field she scattered his flesh
to be as food for the birds
Yea a meed of food for the sparrows."
J.R.A.S., 1932.

GORDON: "So that the birds do not eat his flesh
Nor any-one destroy his portion" ('flesh' in italics).

Op. cit.

GASTER notes (against the opinion offered in this paper): "*'šr* certainly corresponds to B.H. *še'er* Assy. *širu*: flesh; cf. *mimmū iššūrāt samāmē ūridāma iekkalā širē* in the Etana fragment K 2527-K 1547 Obv. 34 (HARPER, *B.Ap.*, 393). *šrb* is here plural: Assy. *širē* and the baffling *mnth* in the next line is nothing but the synonymous Assy. *minātē* 'limbs', on which v. HOLMA, *Name der Kt.*, p. 3. In l. 37 *npr* is perhaps to be read *aprh̄m*: 'fledglings.' *Archiv. Orient.*, V (1933), 120, fn. 1,

used as a noun in the construct (enclitic *m-* is also found with constructs¹⁾), and would refer to the prohibition on the eating of leaven during the days of the feast: it is significant that *‘ašarah* is the name given to the eighth day of the feast of Tabernacles (Numbers xxix 35), and to the seventh day of Passover (Deut. xvi 8). This restriction is laid down in Lev. xxiii 14: "And ye shall eat neither bread nor parched corn, nor green ears, until the self-same day that ye have brought an offering unto your God." Likewise Josephus concludes his description with the words: "And after this it is that they may publicly or privately reap their harvest"; and in the Mišnah: "What was left over was redeemed and might be eaten by any-one."

When Mot recounts to Baal the treatment meted out to him by Anat (49 : V : 11 foll.) he adds the following significant line: *‘lk. pht. dr^c. bym* "Because of thee, I have experienced a sowing *in the sea*". This would reflect the widely recognised custom of wetting the last sheaf so that, by sympathetic magic, rain might come once more. This element is absent from the Hebrew ritual but the word used to describe the action of the priest in connection with the sheaf is *nûp*: to wave, and it seems that this verb had primitively some connection with an action related to water: in Ps. lxviii 10 we have: "Pluviam copiosam demisisti (*tanûp*) Deus", and in Prov. vii 17: "I have sprinkled (*naptî*) my bed with myrrh"²⁾. The primitive rite therefore might have included the sprinkling of the sheaf with water, which would give us a further point of comparison with the Ugaritic text.

The slaying of Mot is the signal for the resurrection of Baal, and lamentation gives way to rejoicing. When the sacrifices have been offered (62 : 19 foll.) Il in a dream knows that Baal is alive and "He rejoices; his feet he sets on the footstool; he breaks formality and laughs; he lifts his voice and shouts: Let me sit and rest, and let my soul repose in my breast; for Aliyan Baal is alive, for the Prince, Lord of Earth exists" (49 : III : 14 foll.). Baal's return, the return of the rains, will ensure the fertility of the earth for the coming year, and the sign of his revival is expressed in such terms: "The heavens rain oil, the wadies run with honey" (49 : III : 12-13).

Yahweh's blessings are described in words which are reminiscent of the beneficent action of Baal: "Visitasti terram et irrigasti eam,

¹⁾ GORDON, *Ugaritic Handbook*, sect. 11, 7 (p. 90).

²⁾ Cf. BROWN, DRIVER, BRIGGS, sub voce *nûp*.

multum locupletasti eam. Rivus Dei repletus est aquis, parasti frumentum eorum, ita enim parasti eam. Sulcos eius irrigasti, complanasti glebas eius, imbribus eam mollisti, benedixisti germini eius. Coronasti annum benignitati tuae et semitae tuae pinguedinem stillant. Stillant pascua deserti, et colles exsultatione se cingunt. Vestiuntur gregibus arva, et valles operiuntur frumento; acclamant et cantant." (Ps. lxxv 10-16). The coming of Yahweh, like the return of Baal, brings with it the promise of fertility, and is therefore a time of rejoicing: "Laetentur caeli et exsultet terra; insonet mare et quae illud implent; gestiat campus et omnia quae in eo sunt. Tum gaudebunt omnes arbores silvae coram Domino, quia venit, quia venit regere terram." (Ps. xcvi 11-13). "Si emittis spiritum tuum creantur et renovas faciem terrae" (Ps. civ 30). "Qui caelum operit nubibus, qui pluviam terrae parat. Qui producit in montibus gramen, et herbam ut serviat homini." (Ps. cxlvii 8). Osee likens the coming of Yahweh to the coming of rain: "Sow to yourselves in righteousness, reap in mercy; break up your fallow ground; for it is time to seek Yahweh till He come and rain righteousness upon you" (x 12). Here we have a close parallel to our Ugaritic texts: in order to secure the resurrection and return of Baal Anat 'reaps' Mot and 'sows' him; Šapaš is set over *the furrows of the earth* to help Anat *seek* for Baal. Deliverance by Yahweh is described in terms reminiscent of Baal's delivery from Mot: "I will ransom them from the power of the grave; I will redeem them from death; O Death, where are thy plagues? ¹ O Grave, where is thy destruction?" (Os. xiii 14).

It is clear therefore, that the Canaanite fertility myth influenced the literature of the Israelites; the great annual mystery of the seasons, bringing with them the rains and the crops, had as important a place in their thoughts as in the minds of their neighbours, for they also depended upon the soil for their livelihood. This mystery they found embodied in myth and ritual, and there was much in Canaanite folklore to attract them. Osee himself, who more than any other fought against the evils of the Canaanite fertility rites, does not scruple to borrow from them the language they used. His description of the blessing of Yahweh upon the crops shows clearly the literary dependence: "I (Yahweh) shall grant the request of the heavens, and they will grant the request of the earth; and the earth will grant the request of the grain, of the wine and the oil; and they will grant the

¹) Cf. Ps. xc 6.

request of Jezre'el. I shall make her a land under crop for myself" (ii 21-23) ¹). The blessing of Yahweh is portrayed as coming through the intercession of all the different contributors in the growth of the crops, as though they were personified: the people beg the crops to come; the crops must beg the earth to produce them; but the earth depends on the heavens, or it will remain dry and barren; yet the heavens can only give rain if Yahweh grant it to them. So it was with the Canaanites: a whole host of deities *Atrt*, *Špš*, and most important of all, Baal and Mot, must yield to the will of Il which maintained the inevitable changes of the seasons; all had their task to perform, in order that rain might come to the earth and the earth bring forth its fruit. But whilst in the Canaanite thought, these intermediaries were so many members of a large and complicated pantheon ²), for the Israelites there was but one God who gave all, however many might be the stages in the process. It is significant that Osee who, as we have shown at length, condemns the Canaanite practices of unfaithful Israelites, should at the same time be the one who depends so much upon Canaanite literature for the expression of the true doctrine.

¹) VAN HOONACKER, *op. cit.*, ad vers: "Je serai propice aux cieux, et eux seront propices à la terre; et la terre sera propice au froment, au vin et à l'huile, et eux seront propices à Jezreel. Je me ferai d'elle une terre ensemencée pour moi dans le pays." *nb*: to answer by hearing and granting the request, by being docile to the request: cf. Gen. xxxv 3, Is. xxx 19, Jer. vii 13, xxx 17, 1 Reg. xii 7, xviii 24, 26, 37.

²) DUSSAUD, *R. de l'H. des Rel.*, CV (1932), p. 248: "Le Panthéon rigoureusement hiérarchisé et valable pour toute la Phénicie est peuplé d'êtres divins à forme humaine, représentant les forces ou esprits des divers éléments ou phénomènes naturels."

SHORT NOTES

נשיא אלהים (GEN. XXIII 6)

The dialogue between Abraham and the Hittites has been known for ages as a fair example of ancient oriental bargaining. After having mourned Sarah Abraham “rises up” and begins to expound his case. He has *no right*, so he says, to bury his wife, since he is only a *Gēr w^etōšābh*, a stranger and a sojourner. The appropriate answer would be, no doubt, that Abraham may act as he wishes, since he stays in the country *as of right*. But instead we learn, that he is a נשיא אלהים.

Since *nāšî* has in general the meaning ‘prince’, it is only natural that we have become accustomed to the expression “a prince of God”, “ein Gottesfürst”¹). Though this rendering is the accepted and only one, it is unsatisfactory.

The word *nāšî* occurs always with the meaning: representative, chief or prince *of a certain tribe or country*²). “Prince of God” is a “unique, wonderful expression”³), but does not make much sense in its context. This was already noted by the LXX, as we may conclude from the fact, that they did not use the usual ἄρχων or ἡγούμενος (or their derivatives), but rendered βασιλεὺς παρὰ θεοῦ⁴).

Furthermore, are we allowed to suppose that the Bible made just the pagan Hittites speak—for the first and only time—of a “prince of God”? And in the light of the ensuing bargaining—does not this phrase sound of mockery rather than of politeness?

It seems to me, that נשיא is to be understood in this context in another way. Since Abraham maintains, out of modesty, that he has

¹) Especially our generation is well acquainted with this expression through its constant use in the great trilogy on Joseph by THOMAS MANN.

²) Cf. M. NOTH, *Das System der zwölf Stämme*, p. 151 sqq.; J. VAN DER PLOEG, *R.B.*, 57 (1950), p. 47 sqq; KÖHLER, *Lexicon*, p. 637 b. The translation of our sentence by VAN DER PLOEG is typical of the avoidance of the problem by scholars: Tu es un *nesî elôhîm* (!) au milieu de nous.

³) See B. JACOB, *Das erste Buch der Tora*, 1934, p. 508. JACOB did not silence his doubts (like GUNKEL [1910] or SKINNER [1930]), and from his whole discussion it is clear that he felt uneasy about the expression.

⁴) In some way also the *Midrash* testifies to the wish to explain and get rid of the difficult expression: They said unto him “You are our prince, you are our God” (B^erēshîth Rabbâ).

not got any rights, the only real answer—*real* in the sphere of polite bargaining and *real* in the intention of the biblical narrator—is: You have got a right. This right on the land has its origin in the promise of God (Gen. xii 1 and often): Abraham is a **נשיא אלהים** — *one brought along by God*¹⁾.

Jerusalem

M. H. GOTTSTEIN

SYNTACTICA IV

V. *Die syntactischen Verhältnisse in Genesis*

Weil hier eine ganze Reihe von Fragen behandelt werden muss, ist das Ganze in mit 1., 2., 3., usw bezifferte Unterteile gegliedert, deren Einzelheiten zu bequemern Verweisen am Rande mit a, b, c, usw. bezeichnet sind.

1. Die Erzählform; das Narrativ

a) Genesis (im Folgenden = Gn) ist von Anfang bis zu Ende eine fortlaufende Erzählung. Wenn man aus dieser alle Listen, Aufzählungen, Lieder und sonstigen deutlich erkennbaren Einschübe und Zufügungen herauslöst, erhält man eine durchgehende Kette von Sätzen, deren Prädikat in einem sogenannten Imperfectum consecutivum besteht. Wenn man umgekehrt alle Sätze, die mit einem solchen Imperfectum consecutivum gebildet sind, aus dem Ganzen der Gn herausnehmen wollte, erhielte man ein loses, unzusammenhängendes Geflatter von Einzelheiten, die, so wertvoll sie im Einzelnen und an sich sein mögen, doch als Ganzes nicht begriffen werden können.

b) Man kann also sagen, dass das Gefüge von Gn von diesen Imperfectum consecutivum-Sätzen getragen wird. Diese Sätze — es sind im Ganzen rund 1500 solche Sätze in rund ebenfalls 1500 masoretischen Versen — bilden also das Gerüst der Darstellung der Gn. Es empfiehlt sich, wie sich zeigen wird, mit diesen Sätzen die syntactische Durchleuchtung von Gn zu beginnen.

c) Die Bezeichnung von Formen wie **נִאֶמַר** usw. als Imperfectum consecutivum rührt davon her, dass die Grammatiker des Humanismus die Formenbildung des hebräischen Verbums von der Terminologie des Lateinischen aus verstanden und benannten. Die

¹⁾ There is no need even to change **נשיא** into **נשוא**. For the use of **נשא** with the meaning "to carry a man or a people from one place to another" cf. especially Gen. xlv 19, Ex. xix 4, Deut. i 31, xxviii 49.

Bezeichnung ist aber weder glücklich noch sachlich treffend. Denn diese Formen finden sich keineswegs nur in Consecutiv-Verhältnissen; und sie enthalten auch keineswegs Imperfect-Aussagen. Es ist deshalb an der Zeit, diese Bezeichnung durch eine neue und treffendere zu ersetzen. Ich schlage daher vor, sie durch *Erzählform* oder, wenn es ein lateinisierender Ausdruck sein muss, durch *Narrativ* zu ersetzen.

d) Die grammatischen Fragen, wie das Narrativ entstanden und zusammengesetzt ist (s. dazu mein *Lexikon* p. 247) und welchen Formveränderungen es unterliegt, die Frage, wie es sich zu dem verhält, was man in der Grammatik des Hebräischen Perfectum und Imperfectum nennt, und erst recht die Frage, wie sich diese Bildungen zu entsprechenden oder ähnlichen in den andern semitischen Sprachen verhalten, gehören nicht hierher. In der Syntax handelt es sich lediglich um die funktionelle Verwendung des Narrativs. Dabei ist festzustellen, dass *uaj-jōmār* „er sagte“ („sprach“ ist eine irreführende Wiedergabe in einer höhern Stilart) heisst. Es heisst nicht „und er sagte“; das „und“ ist nicht indiciert und nicht intendiert; der stete Gebrauch eines solchen „und“ in der modernen Sprache macht das Hebräische zu einem hilflosen Gestammel. *Uaj-jōmār 'abrāhām* z.B. heisst „Abraham sagte“, nichts Anderes. Wo mehrere Narrativ-Formen ohne Zwischenworte auf einander folgen, handelt es sich um asyndetische Sätze: „Er sah, er lief, er verneigte sich, er sagte“ xviii 2 f. Dem Übersetzer mag es angebracht scheinen, ein „da“ oder „und“ einzuschieben, aber dabei folgt er dem Gebot und Brauch seiner eigenen Sprache, nicht seiner hebräischen Grundlage. *Das hebräische Narrativ* entspricht dem lateinischen Perfectum historicum, dem französischen *passé défini*: es stellt einen Vorgang oder Zustand der Vergangenheit fest.

2. Die Wortfolge beim Narrativ

e) In allen Fällen, wo mit dem Narrativ ein Subjekt, das ausgesprochen (explicit) ist, verbunden wird — das sind in Gn, wenn recht gezählt ist, 773 Fälle — steht zuerst das Prädikat, dann das Subjekt. Der umgekehrte Fall, dass das Subjekt zuerst stünde und dann das Prädikat folgte, kommt nie vor. Man kann hier mit Sicherheit von einem *Gesetz der Wortfolge* sprechen. Im hebräischen Narrativ-Satz geht das Prädikat dem Subjekt, wenn dieses durch ein selbständiges Wort ausgedrückt ist, voraus.

3. Die Zwischenschaltung

f) Und zwar folgt, mit einer jetzt zu besprechenden Ausnahme, das Subjekt dem Prädikat unmittelbar, und die andern Glieder des Satzes stehen vorher oder nachher. Dies leidet eine Ausnahme. Der deutsche Satz „Da sagt der Vater zu ihm“ kann nicht durch den Satz: „Da sagt zu ihm der Vater“ ersetzt werden. Anders ist es im Züridütschen (dem Schweizer Dialekt von Zürich). Dort kann es ganz wie im Deutschen heissen „Do sait de Vadder zu-n-em“. Aber diese Wortfolge steht schon unter dem Einfluss des Schriftdeutschen. Echter und ursprünglicher heisst es im Züridütschen: „Do sait zu-n-em de Vadder.“ Nun ist es bemerkenswert, dass diese Zwischenschaltung des „zu-n-em“ nicht überall und mit jedem Nomen, zu dem etwas gesagt wird, üblich und erlaubt ist, sondern es ist nur eine beschränkte Auswahl von kurzen und häufigen Wendungen, bei denen das Züridütsche diese Wortstellung der Zwischenschaltung zulässt. Genau so ist es im Hebräischen. *Auch das Hebräische kennt diese Zwischenschaltung*, und auch es kennt sie nur in bestimmten Fällen. Beispiele: *uaj-jittēn 'ōthām 'ālōhim* i 17; *uaj-jōmār lō jahuā* iv 15 (Gegenstück iv 23); *uaj-jiqqach lō lāmāk* iv 19; *uaj-jēlāk 'iththō lōt* xii 4; *uaj-jiuual'dū lābām bānīm* x 1; *ua-j'e'sau 'ālāu par'ōb* xii 20; *uaj-jigrā' šām 'abrām* xiii 4; *uath-thēlād gam hī'* xxii 24; *uaj-jābō' 'ēlāhā ja^aqōb* xxx 4; *uath-thabar 'ōd lē'āh* xxx 19; *uaj-jissa' miššām 'abrāhām* xx 1; *uaj-jimlōk thachthāu jōbāb* xxxvi 33; *uaj-ja'al 'immō gam rākāb* i 9 (zwei Worte zwischengeschaltet); im Ganzen zähle ich 91 solcher Zwischenschaltungen in Gn; meistens handelt es sich um Präpositionen mit Suffix oder um kurzsilbige Adverbia; die längste Zwischenschaltung ist *uaj-jāšob bajjōm habū' 'esāu* xxxiii 16.

4. Entstehung und Form einer Hypotaxe beim Narrativ

g) Der Wortlaut: „Abel wurde ein Kleinviehhirt. Kain wurde ein Ackerbauer“ ist in sich völlig sinnhaft und in Ordnung. Er besteht aus zwei Sätzen, die zwei Mitteilungen enthalten. Auf einer einfachen Stufe des Sprechens wird man sich so ausdrücken, und niemand wird etwas dagegen einwenden können. Auch auf Hebräisch sind diese zwei Sätze so möglich und würden lauten: *ua-j'e'hī hābāl rō'ēh šō'n ua-j'e'hī qajin 'ōbēd 'ādāmāh*.

h) Ein entwickelteres Sprachempfinden wird bei diesen zwei Sätzen, die eine rein parataktische Fügung sind, nicht stehen bleiben.

Es wird empfinden, dass der zweite der beiden Sätze kein eigentlicher Satz ist. Er wiederholt ja zum Teil („wurde“) den ersten Satz. Es wird empfinden, dass die zwei Sätze inhaltlich eine Einheit bilden. Zwar kann jeder von ihnen für sich gesagt werden und stehen, aber so, wie sie auf einander folgen, bilden sie logisch ein einheitliches Ganze, aus zwei Teilen bestehend. Ihr Inhalt ist ein gleichzeitiger und ebenso ein gegensätzlicher. Der eine Teil besteht zu Recht in derselben Zeit und in demselben Mass, als der andere Teil mit vom ersten abweichendem Inhalt zu Recht besteht. Das kann man parataktisch nicht mit einfachen Mitteln ausdrücken, wohl aber kann man es hypotaktisch, indem man den zweiten Teil zu einem (untergeordneten) Nebensatz macht. Dann sagt man: „Abel wurde ein Kleinviehhirt, während Kain ein Ackerbauer wurde.“ Es will beachtet werden, dass dieses „während“ ursprünglich eine zeitliche Bestimmung gleich „in der Zeit, wo“ ist, dass wir es aber nichtmehr als eine zeitliche, sondern als eine logische Bestimmung empfinden. Fast alle Konjunktionen, die jetzt rein logische Funktion haben, lassen sich auf ursprünglich zeitliche (temporale) oder örtliche (lokale) Bestimmungen zurückführen.

i) Wir haben hier an einem einfachen Beispiel klarzumachen versucht, wie bei zunehmendem Sprachempfinden und bei grösserer Geschmeidigkeit des sprachlichen Ausdrucks die Nebenordnung (Parataxe) in die Unterordnung (Hypotaxe) übergeht. Es gibt keine hypotaktische Fügung, die sich nicht so erklären liesse.

j) Kehren wir zur Syntax des Hebräischen zurück. Wie lässt sich da das parataktische Verhältnis ins hypotaktische überführen? Die Beispiele zeigen es. Der Satz, den wir in h gebildet haben, lautet: *ua-jēbī hābāl rō'ēh šō'n uēqajin hājāh 'ōbēd 'ādāmāh* iv 2.

k) Noch einige Beispiele mögen (in abgekürzter Form) diese syntactische Fügung: *Hypotaxe nach einem Narrativ*, erläutern. *Uaj-jābē' qajin ... uēhābāl hēbī' gam-hū' ...* während auch Abel seinerseits ... iv 3-4, *uath-thēlād 'ādāh ... uēšillāh gamhī' jāl'dā ...* während auch Zillah ihrerseits ... iv 20-22; *uath-thēhī lāhām hal-lēbēnāh lē'ābān uēha-chēmār hājāh lāhām* Die Ziegel dienten ihnen als Steine, während das Erdpech ihnen ... xi 3; vergleiche noch xix 37-38, xxv 25-26, xxxvi 4; xxxvii 11.

l) Diese hypotaktische Fügung hat drei Merkmale: erstens ist der Nachsatz mit *uē* eingeleitet; zweitens ist seine Verbalform nicht ein Narrativ, sondern ein Perfectum; drittens geht im Nachsatz das Subjekt dem Prädikat voraus, er ist invertiert. In allen Fällen, wo

das Subjekt nicht hinter, sondern vor dem Prädikat steht, reden wir von Inversion. Die Entstehung der Inversion werden wir später zu erklären versuchen; die Formen ihrer Erscheinung werden uns noch vielfach beschäftigen.

m) Übrigens ist diese Hypotaxe keineswegs darauf beschränkt, zwei verschiedene Subjekte zu haben; das Subjekt beider Sätze kann auch dasselbe sein; in diesem Falle ist es im Nachsatz nicht in einem besondern Worte ausgedrückt, sondern in der Verbalform enthalten und dadurch kommt die Inversion nicht zum Ausdruck. Beispiele: *Uaj-jiqrā' . . . ul^emiquēh hammajim qārā'* Er nannte . . . , während er die Ansammlung des Wassers . . . nannte i 10; *uaj-jiša' Jabuāh 'āl . . . u^eāl qajin . . . lō' šā'āb* während er auf Kain . . . iv 4-5; das Subjekt ist im Narrativsatz nicht ausdrücklich genannt: *uaj-jiḡḡ^elu šāmāb u^ehan-niš'ārīm hārāb nāsū* während die Uebrigen . . . flohen xiv 10; vergleiche ii 20, xxiv 53, xxv 33-34, xxxiii 2-3, xxxiii 7, xli 51-52.

n) Es ist keineswegs so, dass diese syntaktische Fügung der Hypotaxe auf Kontrast-Sätze mit „während“ beschränkt wäre. Vielmehr kann jede logische Konjunktion, die man in andern Sprachen anwenden würde, im Hebräischen durch das einfache Mittel dieser Hypotaxe, deren Merkmale unter 1 beschrieben sind, angedeutet werden und gemeint sein.

Diese Hypotaxe bringt zum Ausdruck:

1. die Folge: *uaj-jeḥi baššāmāš bā'āb ua^alātāb hājāb* Die Sonne war am Untergehen, sodass Finsternis entstand xv 17; *uaj-jeḥi chiththath . . . u^elō' rād^efū* Es fiel der Schrecken . . . , sodass sie nicht verfolgten xxxv 5; vgl. ix 23;

2. die Gleichzeitigkeit: *u^egam . . . bēšīb* wobei er auch Lot zurückbrachte xiv 16; wobei sie die Tür schlossen und die Männer . . . mit Blindheit schlugen xix 10-11;

3. die gleichzeitigen nähern Umstände: als Jacob s. Zelt aufschlug xxxi 25;

4. die Vorzeitigkeit: *u^erāchēl lāq^echā* nachdem R. genommen hatte xxxi 33-34; vgl. xix 6;

5. den Ausschluss eines Tuns: *u^elō' māšā'* ohne zu finden xxxi 34 und 35; ohne dass die Taube fand viii 9, vgl. viii 12, xxxviii 20.

o) Im Ganzen zähle ich in Gn gut 40 solcher Fügungen; dabei braucht nicht gesagt zu werden, dass die Konjunktion, welche man bei der Uebersetzung des Nachsatzes anwenden soll oder will, weithin vom Ermessen des Übersetzers abhängt. Dies hat gewiss

mit der Zeit dazu geführt, dass an Stelle dieser Fügung mehr und mehr eigentliche Konjunktionen aufkamen. Ihr Aufkommen, ihre Art und ihr Gebrauch bedarf einer besondern Untersuchung, die freilich weit über den Raum von Gn hinausgehen müsste.

5. Hypertropher Gebrauch von *uaj^ehî*

p) Hypertroph nenne ich den Gebrauch eines Wortes in einem Satz, wenn das Wort seine Bedeutung verloren hat und nur noch als lautliches Zeichen steht, aber doch nach dem Sprachgebrauch nicht weggelassen werden kann. Drei Beispiele aus dem Züridütschen mögen diesen hypertrophen Gebrauch erhellen. Für deutsches „Komm helfen“ sagt man: „Chumm cho hälfe!“, das ist wörtlich: „Komm kommen helfen!“ Für „Lass mich helfen!“ sagt man „Lo mi lo hälfe!“, das ist wörtlich: „Lass mich lassen helfen!“ Für „geh helfen!“ sagt man „Gang goge hälfe!“, das ist wörtlich „Geh gehen gehen helfen“. („Goge“ ist der reduplierte Infinitiv, dessen erste Hälfte einen verkürzten Vokal, dessen zweite Hälfte einen entfärbten Murmelvokal hat; „gehen“ heisst an sich „go“ mit offenem langem O-Laut). Die Infinitive „cho“, „lo“ und „goge“ haben keinerlei Bedeutung im Satzzusammenhang mehr, sie stehen nur als lautliche Zeichen, sind aber unentbehrlich; man kann sie in der echten Mundart nicht weglassen.

q) Genau in diesem Sinne hypertroph ist der Gebrauch von hebräisch *uaj^ehî* bei Zeitangaben vor einem Narrativ. Er begegnet über 60 Mal in Gn, und es gibt keine einem Narrativ vorangehende Zeitangabe, wo er fehlte.

r) Beispiele: *uaj^ehî miqqēš jāmîm uaj-jābē* Nach einigen Tagen brachte iv 3; *uaj^ehî bēnos‘ām uaj-jimš^e‘û* Als sie flohen, trafen sie an xi 2; *uaj^ehî kēbōšî‘ām ... uaj-jōmār* Als sie hinausgeführt hatten, sagte er x ix17; *uaj^ehî bā‘ēth habî uaj-jōmār* Zu jener Zeit sagte er xxi 22; vergleiche xxv 11; xxxiv 25; xxxviii 1; xlii 35; xlviii 1, usw.

s) Man findet schwerlich ein Wort oder eine Formel, mit der sich dieses *uaj^ehî* übersetzen liesse; denn es hat keinen Sinninhalt mehr; es ist reines lautliches Zeichen, ist hypertroph.

6. Zusammenschluss mehreren Narrativ-Sätze

t) Wenn zwei oder mehr Narrativ-Sätze, welche das gleiche Subjekt haben, aufeinanderfolgen und dieses Subjekt mit einem

eigenen Wort ausgedrückt ist, dann ist es das Einfachste und Natürlichste, dass der erste Narrativ-Satz mit diesem Subjekt versehen wird und dass die folgenden Narrativ-Sätze nur ein nicht eigens ausgedrücktes (impliciertes) Subjekt („er, sie, du,“ usw.) haben. Also sagt man: „Abraham eilte ins Zelt zu Sarah. Er sagte . . .“ xviii 6. Statt dessen findet man aber die Fügung, dass das ausgesetzte Subjekt erst nach dem zweiten (dritten usw.) Narrativ steht; Beispiel: „Sie wurde schwanger. Sarah gebär“ xxi 2; diese wörtliche Uebersetzung gibt nicht wieder, was gemeint ist. Denn gemeint ist offenbar: „Sarah wurde schwanger. Sie gebär“. Hier greift also das nach dem letzten Narrativsatz einer zusammengehörenden Gruppe gesetzte Subjekt über die ganze Gruppe hin. Das deutlichste, weil meistgliedrige Beispiel für diese Erscheinung ist xxv 34, wo wörtlich steht: „Er ass. Er trank. Er stand auf. Er ging. Esau verachtete“, und wo offenbar gemeint ist: „Esau ass. Er trank. Er stand auf. Er ging. Er verachtete“. Ja, man ist versucht zu sagen, gemeint sei schon: „Esau ass, trank, stand auf, ging und verachtete“. Hier zeigt sich die starre Schranke des Narrativ-Satzes und zugleich ein ungelinker Versuch, die Schranke zu überwinden. In jeder Sprache begegnet es, dass man mit den Mitteln und Formen, die sie sich geschaffen hat, nicht all das ausdrücken kann, was gesagt sein möchte.

Damit dürften die syntactischen Erscheinungen in Gn, welche das Narrativ betreffen, dargestellt sein.

Zürich

LUDWIG KOEHLER

BEMERKUNGEN ZU AMOS

i 1a. Zu Teqoa', einer Stadt in Judaea, siehe DALMAN, *Palästina-jahrbuch*, IX, 1913, S. 29 f., und W. SUETTERLIN, *Thekoa, Eine geographisch-archaeologische Skizze*, XII, 1921, S. 31-46.

Bemerkenswert ist die von DAVID QIMHI vertretene Ansicht, dass Amos aus der im Gebiete Aschers gelegenen „grossen¹⁾“ Stadt Teqoa' stammt, während Pseudo-Epiphanius die Heimat unseres Propheten nach Sebulon verlegt.

S. KLEIN, *MGWJ*, LXVII, 1923, S. 270 ff., hat auf Grund von rabbinischen Quellen ein galiläisches Teqoa' nachgewiesen, und entgegen seiner Äusserung in *Palästina-jahrbuch*, 1921, S. 45, Anm. 2, bekennt sich DALMAN zu den Ausführungen KLEINS in *Theologische*

¹⁾ Von mir gesperrt.

Literaturzeitung, XLIX, 1924, Nr. 18, Sp. 389 und in *Orte und Wege Jesu*, 3. Aufl., Gütersloh, 1924, S. 209.

Am vii 12 würde dieser Auffassung nicht widersprechen. Ein Galiläer, der den Tod eines galiläischen Königs weissagt, wird sicherlich in Judaea Anhänger finden „und dort sein Brot essen“ können. Es wäre noch zu untersuchen, ob bereits die biblische Zeit ein galiläisches Teqoa⁶ kannte.

iv 1a. J. G. WETZSTEIN schreibt im Anhang zu FRANZ DELITZSCH, *Das Buch Iob*, Leipzig, 1864, S. 509, Anm. 4: „Auf dem Markte von Muzêrib sahen wir den Scheich der Wêsîje-Beduinen wieder, dessen Gäste wir acht Tage vorher bei den Josephsquellen im westlichen Gôlân gewesen waren, wo er auf einem wilden von Lavaströmen durchzogenen Terrain seine Zelte aufgeschlagen hatte. Auf unsre Frage, ob er noch in jener Gegend sei, antwortete er: „Nein! *Nâzilîn el-jôm bi ard betêne sêle* (wir lagern jetzt in einer Gegend, die völlig *betêne* ist)“. Ich hatte diesen Ausdruck noch nicht gehört und fragte,

was er bedeute? Der Scheich antwortete: *betêne* بَتَيْنَة sei eine steinlose, mit reicher Weide bedeckte Ebene. Ich erkundigte mich öfter nach diesem Worte, da es mich des hebräischen בָּשָׂן wegen interessierte, und erhielt immer dieselbe Definition. Es ist eine Deminutivform, ohne gerade Deminutivbed. zu haben, denn in der Sprache der Nomaden vertritt eine solche bekanntlich die gewöhnliche Form schlechtweg. Diese ist nun entweder *batne* oder *batane*. Das erstere bringt der Kâmûs in der Bedeutung „ebenes Land“. Dass die Erklärung des Kâmûs zu eng und die des Scheichs der Wêsîje die vollständigere ist, lässt sich aus dem Kâmûs selber nachweisen. Einmal sagt er, das Wort bedeute noch ausserdem a) den Abraum der Milch (die Sahne); b) ein weiches Mädchen; c) wiederholt erwiesene Wohltaten. Diese drei angeblichen Bedeutungen sind aber offenbar nur figürliche Anwendungen, freilich nicht der Bed., die der Kâmûs primo loco stellt, sondern derj., die der Scheich der Wêsîje gegeben, denn der Vergleich eines „üppig gebauten Mädchens“ oder der „wiederholten Wohltaten“ mit einer üppigen Weide ist dem Nomaden ebenso nahe gelegt, wie es dem Hirten Amos iv 1 nahe gelegt war, die schwelgerischen Frauen Samariens mit den wohlgenährten Kühen der fetten basanitischen Weiden zu vergleichen.“

Bezeichnet man ein üppig gebautes Mädchen mit *batne* bezw.

batane, so darf vielleicht die Vermutung ausgesprochen werden, dass in unserem Satz *habbašan* implizite diesen Sinn einschliesst. Doppeldeutige Ausdrücke finden sich des öfteren in der Bibel. Vgl. ED. KOENIG, *Stilistik, Rhetorik, Poetik in Bezug auf die biblische Literatur*, Leipzig, 1900, S. 10 ff. und DAVID JELLIN, משנה ההוראה בתנ"ך, *Tarbiz*, V, Jerusalem, 1933, S. 1 ff.

v 8b. Die vorangehenden Glieder *wəhofek labboqer šalmawet wəjom lajla beḥšik* legen es nahe, dass auch *haqqore'* einen Gegensatz zu *wajjišpekem* bildet. Dieser Umstand veranlasst I. EITAN, *JQR.*, New Ser., XV, 1925, S. 421 und *HUCA*, XIV, 1939, S. 6, *haqqore'* mit „der sammelt“ wiederzugeben. Der Parallelismus von 8a wird mithin fortgesetzt: „Der (einerseits) die Wasser des Meeres sammelt und (andererseits) sie über die Erde ausgiesst“. EITAN beruft sich auf das arabische *qara* „(Wasser) sammeln“ und *maqrān* „Becken“. Dementsprechend identifiziert EITAN, *JQR.*, S. 421 f. und *HUCA*, a.a.O. Pr. 27, 16b *wəšemen jəmino jiqra'* mit *wəšemen bīmino jiqra'* und übersetzt „er sammelt Öl mit seiner Rechten“. (So übersetzt bereits S. BERNFELD, *Die Heilige Schrift*, 3. Aufl., Frankfurt a.M. 1919).

Die von EITAN dem hebräischen *qara'* zugeschriebene Bedeutung möchte ich durch nachstehende Hinweise erhärten: 1) NACHMANIDES (1195 bis ca. 1270) in seinem Kommentar zu Lev. xxiii 2 erklärt *migra'e qodeš* mit „heilige Versammlungen“. Mit diesem Ausdruck wird nach der Ansicht des NACHMANIDES Israel verpflichtet, sich an den Festtagen im Gotteshaus zu versammeln. Als Beleg dient NACHMANIDES *qeru'e ha'eda*, Nu. i 16 und *haqqeru'im*, 1 Sam. ix 13. 2) NACHMANIDES, a.a.O., fasst *wə'al migra'äba*, Jes. iv 5, im Sinne von „und an seinen Versammlungsstätten“ auf. 3) S. D. LUZZATTO (1800-1865) schliesst sich in seinem Kommentar zu Jes. i 13 (Padua 1855-1863) der Ansicht des NACHMANIDES an, führt indessen diese Bedeutung der Wurzel *qara'* auf die Tatsache zurück, dass man das Volk durch Herbeirufen versammelt. LUZZATTO zieht als Parallele heran: *wajjaẓ'eq*, R. iv 10 und 13, und *wajjišs'äqu* 1 Sam. xiii 4. In diesem Zusammenhang sei bemerkt, dass die *Zürcher Bibel*, 1931, und H. TORCZYNER, *Die Heilige Schrift*, Frankfurt a.M. 1937, *wajjiẓẓa'eq ša'ul wəkol ha'am*, 1 Sam. xiv 20 übersetzen: „da versammelten sich Saul und das ganze Volk“.

vii 14 b. Talmud babli Nedarim fol. 38 a führt das Targum zu diesem Hemistich an: ארי מרי גיתי אנא ושקמין לי בשפלתא „denn ich

bin Herdenbesitzer und habe Maulbeerfeigen in der Niederung”.

LAZARUS GOLDSCHMIDT, *Der babylonische Talmud* ..., vol. V, S. 444, Berlin, 1931, übersetzt „denn ich bin *Kelterbesitzer*”...

GOLDSCHMIDT hat offenbar das aramäische גִּיתָא mit dem hebräischen גַּת in Verbindung gebracht, vielleicht waren es aber auch die „Maulbeerfeigen“ die bei G. die Assoziation der „Kelter“ hervorgerufen haben. Hier liegt indessen ein Irrtum vor. Hebräisch גַּת heisst aramäisch מעצרת bzw. מעצרתא, vgl. Targum R. vi 11 und Jes. lxiii 2, während גִּיתִי die aramäische Übersetzung des hebräischen מקנה, Vieh, ist; vgl. Onqelos Gen. xxxi 9, Onqelos und Targum Jeruśalmi I, 47, 6. Ausserdem spricht ja auch das von baqar abgeleitete boqēr dafür, dass in unserem Vers von Herden die Rede ist. Schliesslich ist noch zu beachten, dass der Targumist auch Am. i 1, bannoq'dim, und noqed 2 K. iii 4 mit מרי גִּיתִין wiedergibt.

vii 17a. III עִיר (bezw. עור) bedeutet heiss sein, hitzig sein, vergl. arab. غَار med. waw und غر eifersüchtig sein, arab. غَبْرَة und غَبْرَة و غر Eifersucht; syr. حَبْلَا Rache, حَبْلَا Rivale, PAYNE-SMITH vol. II, col. 2844; حَمَ überfallen, plündern, a.a.O. Supplement 246b; arab. اغار hitzig angreifen.

FRANZ DELITZSCH, *Iob*, 1864, S. 290, Anm. 1 bemerkt: „Wetzstein übersetzt Hos. 11, 9: ich werde nicht kommen als eifernder Feind, mit בּ der Eigenschaft = بِحَقِّ الْعِيُورِ, (vgl. Jer. 15, 8 עִיר parall. שָׂדֵד) n. d. F. קִים, welcher, wenn nicht dieses עִיר doch jedenfalls das Dan. 4, 10 u.ö. vorkommende עִיר ἑχέμῃς entspricht. Was wir oben S. 267 über die Form קִים bemerkt, wird durch folg. Bem. Wetzsteins ins Reine gebracht: „Die Form קִים gehört zu der zahlreichen Klasse von Segolabildungen der Form פָּעַל, welche als der ältesten Periode der semitischen Sprachbildung angehörig weder eine Plural- noch Femininendung annehmen, gerne die Kollektivbed. haben und nicht urspr. Abstracta sind, sondern Concreta im Sinne des arab. مُفَاعِل. Diese ungefüge primitive Bildung findet sich noch häufig im Idiom der Steppe, welches beweist, dass das Hebräische mit Leib und Seele uralt ist. So sagt der Beduine: hū kitli (הוא קטלי) er ist mein Gegner im Zweikampf, niṭḥi (נִטְחִי) mein Gegner im Lanzenkampf, chilfi

(חֶלְפִי) und diddi (צִדִּי) mein Widersacher; so heisst dir (צִיר) die Stiefmutter als Drängerin der Stiefkinder und dirr (עִר) die Nebenfrau als Bedrängerin ihrer Rivalin. Auch der Kamus bietet viele hieher gehörige Wörter, wie tilb (טִלֵּב) Verfolger." Sonach ist קים aus קום entstanden, wie auch עיר Stadt aus עור (woraus nach häufigem lautgesetzlichen Wechsel zunächst עִיר wird, Plur. עִירִים Richt. 10, 4), und bed. den Aufständischen d.i. Feind (welcher jetzt im Idiom der Steppe kômâni von kôm Kriegszustand, Fehde genannt wird), wie עיר den Wächter und ציר den Boten; auch עיר (קִיר) ist urspr. concret die Mauer (Ringmauer)."

Da auf Grund dieser Ausführungen עיר die Bedeutung von Feind innewohnt, könnte *ištaka ba'ir tiznā* übersetzt werden „deine Frau wird mit dem Feinde buhlen“. Die Konstruktion *zana* mit der Präposition ב finden wir in Ez. xvi 17¹⁾.

In diesem Zusammenhange sei noch einer anderen Vermutung Ausdruck verliehen. עיר Dan. iv 10, 14, 20 könnte vielleicht „den

¹⁾ Professor G. R. DRIVER, Oxford, dem ich diese Ausführungen vorlegte, schliesst sich in einem an mich gerichteten Schreiben vom 30. November 1952 meiner Ansicht an, dass in Am. vii 17 die Bedeutung „Feind“ einleuchtender als die Übersetzung „Stadt“ sei. Des weiteren behandelt Prof. DRIVER die Stellen Jer. xv 8, Hos. xi 9, 1 Sam. xxviii 16, Sir. xxxvii 5 u. xlvii 7 und kommt zu folgendem Ergebnis:

„These passages are important for our discussion, if only because they establish beyond any doubt the existence of a Hebr. עָר (distinct from עֶר) „enemy“.

I take עָר from √ עור = Arab. [و, غ] I „went down into (low country), penetrated (a country)“ II „defeated (enemy)“ IV „raided (a country)“.

Thus עָר „raider“ (J. b. Sir. xlvii 7) may easily have become a general word for „enemy“ (1 Sam. xxviii 16, J. b. Sir. xxxvii 5). Can עִיר „enemy“ come from

√ עור (not עיר), i.e. this same root?

Probably so, since ע' and ע" are so often confused (cp. חול = דיש = דוש = חיל); then עיר may be explained as a *nomen agentis* of the same form as צִיר (cp. صار, envoy) from עיר = עור.

We have then, I suggest, three roots:

- I. [ע, ר] עיר „reviling“;
- II. [ו, ג, ע] עור var. עיר „to make a raid; attack; become hostile“, whence עָר „raider, enemy“ and עִיר „enemy“;
- III. [ע, ג, ר] עיר „to brew with zeal“, not used in the O.T. but attested by Symm.'s ἀντιλογος and Vulg.'s *aemulus* (mistranslations, which cannot have been made unless such a word existed, though no longer found in literature)."

Feurigen" bezeichnen. Dieser Terminus liesse sich dann mit den in Jes. vi 2 erwähnten שְׂרָפִים in Verbindung bringen, die von DAVID QIMHI, *Wurzelbuch*, ed. BIESENTHAL-LEBRECHT Sp. 811 und ABULWALID als מְלֹאכִי אש „Feuerengel" gedeutet werden. Ein Passus aus der Dichtung *hu' nigra' ro's weri'son* des ELEASAR KALIR (8.-9. Jahrhundert?) sei hier noch angeführt (S. BAER, 'Abodat Jisra'el, Rödelheim, 1868, S. 703): וְסוּד עִירִין קְדִישִׁין אֲשֶׁר כַּעֲנִין קָלִל בּוֹעֵרִים.

Zürich

SALOMON SPEIER

צדק, צדיק AND צדוק IN THE ZADOKITE FRAGMENTS (CDC),
THE MANUAL OF DISCIPLINE (DSD) AND THE
HABAKKUK-COMMENTARY (DSH)

The text in DSD IX 14 (בני הצדוק) is regarded by VAN DER PLOEG (*Bibliotheca Orientalis* 1951, 124) and LAMBERT (*Nowelle Revue Théologique* 1951, 971) as impossible and they suggest the reading, either בני הצדק or בני צדוק. SCHUBERT (*Zeitschrift für Katholische Theologie*, 1952, 53) translates the expression: "die Söhne Sadoqs", but calls attention to the uncommon usage of the article before צדוק. BROWNEE (after H. L. GINSBERG, *BASOR Supplementary Studies*, no. 10-12, 37) corrects the text to בני הצדק, rightly observing that an expression descriptive of the community as a whole instead of the priesthood alone suits the context best. However, an emendation is hardly necessary when the transcription is corrected to בני הצדיק (= בני הצדק) instead of בני הצדוק in M. BURROWS' transcription. In the Septuagint in some passages צדיק has been taken as equivalent to צדק, see HATCH and REDPATH, *Concordance to the Septuagint*, under δικαιουσίνη. Striking examples of this fact are Ps. lxxii 7 (MT: יִפְרַח-בְּיָמָיו צְדִיק, LXX: ἀνατελεῖ ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτοῦ δικαιουσίνη), Prov. xi 30 (MT: פְּרִי-צְדִיק עֵץ חַיִּים, LXX: ἐκ καρποῦ δικαιουσίνης φύεται δένδρον ζωῆς) and xx 7 (MT: מִתְהַלֵּךְ בְּתִמּוֹ צְדִיק, LXX: ὁ ἀναστρέφεται ἄμωμος ἐν δικαιουσίνη). That צדיק could be understood as being equal to the substantive "righteousness" is not to be explained as "freie Umschreibung" (G. KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. II, 176), but it is due to a pronunciation of the so-called "segolates", differing from that of the Massoretes by the retention of the original vowel in the second syllable. The Samaritan Pentateuch and the transliterations of Hebrew words in Jerome's works

show numerous examples of disyllables with *ä* or *i* in the second syllable which are obviously identical with the nouns called "segolates" according to the Tiberian grammarians, see F. DIENING, *Das Hebräische bei den Samaritanern*, 54 ff., and A. SPERBER, *HUCA*, vol. XIV, 206 f., and vol. XII-XIII, 185. In this connection it might be regarded as especially significant that the equivalent in the Samaritan Pentateuch of צִדְקָה in Gen. xv 6 is *ṣadīka* (DIENING, *op. cit.*, 65), this form presupposing masc. *ṣadīk* (= massoretic צִדֵּק), which occurs in the Venice-Bible of 1515 as a marginal note on Jer. xi 20 (A. SPERBER, *op. cit.*, vol. XIV, 206, n. 228).

Thus no correction of DSD IX, 14 is necessary, the text bearing the impress of the *Samaritan* dialect, to which for that matter both CDC and DSD bear testimony in several passages. Definite examples of this fact are: נִיעִים (DSD III, 14, 23; IV, 12 = mass. נִיעִים), קֶץ הַרְשָׁע (CDC VI, 10 = mass. קֶץ הַרְשָׁע, cf. XV, 7), יְחִיד (CDC XX, 1, 14, 32 = mass. יְחִיד, common in DSD, the form הַיְחִיד in VI, 3 perhaps being a reminiscence of יְחִיד in CDC, *jod* having been omitted by mistake), בַּעֹל (CDC XIV, 9 = mass. בַּעֲלֵ, cf. the statement of Jerome concerning the pronunciation *beel* for *baal*, quoted by SPERBER, *op. cit.*, vol. XII-XIII, 112) and perhaps חֲבוֹר (CDC XII, 8 = mass. חֲבֵר).

The expression בְּנֵי הַצִּדִּיק, then, is to be taken as a designation of the community which shared the inheritance of Truth and *ṣadēk* (DSD IV, 24), practised *ṣadēk* and *ṣadāka* (I, 5, IV, 9, V, 4, VIII, 2), walked on *darke ṣadēk* (IV, 2) and possessed *mišpaṭ ṣadēk* (IX, 17). The designation also occurs in DSD III, 20, 22 in the form בְּנֵי צִדֵּק. Consequently, the expression could be used indiscriminately with or without article ¹).

¹) The same applies, no doubt, to the expression "Teacher of Righteousness" which also occurs, now with (DSH I, 13, II, 2 (with *hē* written above), V, 10, VII, 4, IX, 10, VIII, 3; cf. CDC VI, 11), now without the article (CDC I, 11, XX, 32). L. GINZBERG (in *Eine Unbekannte Jüdische Sekte*, 269 ff.) has tried to show that מוֹרֵה צִדֵּק (in CDC I, 11) and מוֹרֵה הַצִּדִּיק (XX, 32; cf. VI, 11) refer to "der Restaurator der Thorah während der Regierungszeit des Königs Joschijahu, den unsere Schrift wahrscheinlich mit dem damaligen Hohenpriester identifiziert" (*op. cit.*, 314), and Elias, respectively. "Jeder bedeutende Gesetzlehrer kann wie in der rabbinischen Literatur als מוֹרֵה צִדֵּק bezeichnet werden, so z.B. Zadoq in (CDC I, 11); Elija aber ist derjenige, von dem der Prophet Hosea aussagt, dass er dereinst kommen und das Wahre lehren wird, und dieser Unterschied zwischen Elija und den anderen Gesetzlehrern wird durch יוֹרֵה הַצִּדִּיק im Gegensatz zum

The reason why DSD IX, 14 presents an orthographically noticeable form of the current **בני צדק** is not difficult to detect. The continuation runs: **ובבחיירי העת להחזיק**, and this presents a striking point of resemblance to CDC IV, 3-4, which runs as follows (in the interpretation of Ez. xlv 15 which was quoted in III, 21-IV, 2): **ובני צדוק הם בחירי ישראל**: "and the Sons of Zadok are the chosen of Israel". From the close affinity between the two passages we may conclude, not only that Ez. xlv 15 has played a very considerable rôle for both communities, this text having been claimed as alluding to the glorious future in store for them, but also that it has been interpreted *in the same way*. GINZBERG (*op. cit.*, 19) realized that CDC IV, 3 did not bear testimony to the sect's name as being "Sons of Zadok" (see also LEVI in *Revue des Études Juives*, vol. LXV, 25). The scriptural passage concerned played an important rôle for the religious circles from which CDC and DSD originate, not because it contained the name of Zadok, but because it was possible, by means of the midrashic canon of interpretation, to read the meaning "Sons of Righteousness" into **בני צדוק**. DSD IX, 14 emphasizes this by using the article. In fact, this way of interpretation possesses closely related parallels within *rabbinic* literature. Thus GINZBERG (*op. cit.*, 19, n. 3) points out that in Leviticus Rabbah chapter I the name **צדוק** is interpreted as the high priest Aaron, **צדוק** having been equated with **צִדִּיק**; a similar case exists in CDC IV, 3 and DSD IX, 14, **צדוק**.

sonstigen **מורה הצדק** (must be a printing error for **מורה צדק**) in unserer Schrift angedeutet" (*op. cit.*, 314 f.). The designation **מורה היחיד** (XX, 1, 14, 32), "der ausgezeichnete Lehrer" (*op. cit.*, 315), "der vorzügliche Lehrer" (*op. cit.*, 316) used of the founder of the sect is comprehensible on the basis of this, because "der Stifter der Sekte unterscheidet sich demnach von allen anderen Lehrern dadurch, dass er "der vorzügliche Lehrer" ist, jene aber nur Lehrer schlechtweg oder Lehrer der Gerechtigkeit" (*op. cit.*, 316). So, GINZBERG concludes (*op. cit.*, 317): "Also, weit entfernt davon, die Identität des Messias mit dem Stifter der Sekte zu lehren, gebraucht unsere Schrift eine Bezeichnung für diesen, die ihn nur graduell von den anderen unterscheidet und zugleich andeutet, dass seine Autorität als Gesetzlehrer der des Elija nachsteht". — We now know that the expression **מורה היחיד** does not mean "der vorzügliche Lehrer", but the "Teacher of the community", **יחיד** being equivalent to **יחד**, the general word for "community" in DSD, cf. above. Further, the occurrence of the expression "Sons of Righteousness" with or without the article justifies the assertion that GINZBERG's distinction between **מורה הצדק** and **מורה צדק** is pointless in CDC, where in I, 11, VI, 11, XX, 32 the *same* person is dealt with, namely the founder of the sect, who, "having become a martyr for his doctrines, was invested by his followers with Messianic attributes" (M. H. SEGAL in *JQR*, New Series vol. III, 306).

having been taken as equal to צדיק which was, for the reasons mentioned above, read as "righteousness" (= mass. צִדִּיק).

The light, then, thrown upon CDC IV, 3 f. by the parallel passage in DSD IX, 14 confirms the assertion of some scholars that בני צדוק in CDC IV, 3 cannot possibly be taken as the name of the religious circles behind CDC and DSD. The question, now, is how the designation should be understood in DSD V, 2, 9. The text in V, 2 f. runs as follows: משיבים על פי בני צדוק הכוהנים שומרי הברית ועל פי רוב אנשי בברית: "and they shall answer according to the Sons of Zadok, the priests who keep the covenant, and according to the multitude of the men of the community who hold firmly to the covenant". In l. 9 f. the text runs: לבני צדוק הכוהנים שומרי הברית: "and to the Sons of Zadok, the priests who keep the covenant and who seek His good pleasure, and to the multitude of the men of their covenant who communally dedicate themselves to His truth". In this connection it is very important to draw attention to the fact, not only that DSD V, 1-10 reminds us of Ez. xlix 15 by the mentioning of בני צדוק, but also that the whole passage is an unmistakable echo of CDC III, 18-IV, 7. This dependence appears from: 1) מחזקים in DSD V, 3 cf. CDC III, 20. 2) קודש in DSD V, 6 cf. CDC IV, 6, where הקודש undoubtedly is a corruption of הקודש הם, the proper translation being: "and the sanctuary (i.e. the one mentioned in Ez. xliv 15) (means) those whom God forgave", which in a very clear way refers to III, 18-19: "... and He forgave their sin and built for them an immovable house in Israel"—the passage which caused the quotation of the following scriptural proof. 3) בית האמת בישראל in DSD V, 6 cf. CDC III, 19: בית נאמן בישראל. 4) נלויים in DSD V, 6 cf. CDC IV, 3, where it is an interpretation of הלויים in the Ezekiel-passage. 5) כפר in DSD V, 6 cf. CDC III, 18. IV, 6.

Considering this dependence and paying full attention to the fact that בני צדוק in the midrashic interpretation of Ez. xliv 15 in CDC IV, 2-7 was expounded in reference to the messianic community as a whole (without using the expression concerned about the priesthood exclusively), it is natural to expect that בני צדוק in DSD V, 2, 9 is used in a similar way. This was, as we saw, the case in IX, 14, as בחירי העת there does not refer to a body of people different from בני הצדיק, but is a variation of this expression. It is difficult to carry through this point of view in DSD V, 2, 9, the "Sons of Zadok"—partly by the addition of הכוהנים and partly by the coordination of

the expression with **רוב אנשי בריתם** (l. 9)—obviously being conceived as a part of the community, different from the laity. But, on the other hand, the parallel expressions in DSD V, 2-3 (**שומרי הברית** ≠ **המחזקים בברית**) and in ll. 9-10 (**לאמתו** ≠ **דורשי רצונו**) both phrases expressing dedication to the study of the Torah) are worthy of note, no doubt bearing testimony to the fact that DSD V, 1-10 *originally* had a wording which—with respect to the contents—was consistent with CDC III, 18-IV, 7 and DSD IX, 14. However, the present text makes the interpretation of **בני צדוק** as a description of the community as a whole impossible. In CDC IV, 3-4 **בני צדוק** was only an object of interpretation, by means of which the “Sons of Righteousness” found a scriptural foundation for their high-flown expectations of the future, but in DSD V, 2, 9 the expression is understood literally. In CDC it was identified with the messianic community of the “Sons of Righteousness” *as a whole*, but in DSD it is applied to the priesthood alone—according to the wording of Ez. xlv 15. Thus it is obvious that the text in DSD V, 1-10 represents a late—and misunderstood—version of CDC III, 18-IV, 7.

It now remains to deal with CDC V, 5 **עד עמוד צדוק**. Here it seems undeniable that the name Zadok is mentioned explicitly. Scholars disagree, both upon the interpretation of the whole passage V, 2-6 and upon the identification of the one to whom **צדוק** refers. So, firstly, we shall have to propose our translation of the passage, inserting in parentheses explanatory notes: “... and about the prince it is written: “... neither shall he multiply wives to himself” (Deut. xvii 17)—but David (who did not comply with this prohibition) did not read the sealed law-book which was in the Ark (so he was excused), for it (i.e. the Ark) was not opened in Israel from the death of Eleazer and Joshua, and the elders who worshipped (i.e. in spite of worshipping) the Ashtaroth were delivered ¹⁾ (because they did not know the law either). It (i.e. the law) was hidden ²⁾ and was not revealed ³⁾ until **צדוק** arose, and the acts of David were pardoned ⁴⁾—with the exception of the blood of Uriah—by God’s forgiving of them” (i.e. the acts). The main concern of the author

¹⁾ Reading: **וַיִּשְׁעוּ הַזִּקְנִים**.

²⁾ Reading: **וַיִּטְמֵן**.

³⁾ Reading: **וְלֹא נִגְלָה**; cf. E. MEYER, *Abhandlungen der preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1919, *philosoph.-histor. Klasse*, no. 9, 34.

⁴⁾ Taking niph'al of **עלה** in the meaning of niph'al of **נשא**.

in this passage is to show that, although the elders (i.e. the generation after Joshua's death (= דור אחר in Judg. ii 10; cf. HVIDBERG, *Menigheden af den nye pagt i Damaskus*, 96) deserted Jahweh after the death of Joshua, and although David did not comply with the prohibition contained in Deut. xvii 17, both the elders and David were excused because both parties sinned through ignorance, not having access to the study of the law. With this background in mind the enormous significance of the צדוק mentioned is easily realized: by him the knowledge of the Torah was re-established, or better: to him the divine Will was revealed, and Israel lived in ignorance until he arose. The biblical tradition does not represent Zadok, the high-priest under David, as active in this respect. So, צדוק can hardly refer to him (against E. MEYER, *op. cit.*, 34: "Sadoq, das ist natürlich der Hohenpriester unter David und Salomo, der Ahne der späteren Priester-geschlechter"). On the other hand, it is not easy to see, how CDC V, 5 can refer to Josiah's reformation, in spite of Hilkiah being a grandson of Zadok—according to 1 Chron. v 38-39 (against BACHER, *Zeitschrift für Hebräische Bibliographie*, 1911, 23, and GINZBERG, *op. cit.*, 28). LEVI (in *Revue des Études Juives*, vol. LXI, 180 f., n. 12) has suggested that צדוק was "un personnage historique, le même que מורה דין, dont il est parlé au commencement, et dans ce cas, c'est de ce Sadoq que vient le nom de Saducéen".—As we have seen, the name of the sect has hardly ever been "Sons of Zadok", but apart from that, the suggestion of LEVI is no doubt correct. It could be anticipated that the author would ascribe the restoration of the Torah to the activity of the founder of the sect who was the recipient of revelations par excellence cf. DSH VII, 4-5, and the use of the verb גלה indicates that the idea implied here is a *mystical, esoteric revelation* cf. the use of the verb in CDC III, 13, XV, 13, DSD I, 9, VIII, 1, 15, 16, IX, 13, 19, DSH XI, 1). Probably צדוק is not meant as a name at all, requiring the reading צדיק; and we may translate: "it was (not) revealed, until a *righteous one* arose", an important thought of the passage being that the law was hidden because of the general sinfulness and not revealed until a righteous one arose. Who this righteous one was, the congregation knew perfectly well: it was the Teacher of Righteousness, cf. the interpretation of Hab. i 4 in DSH I, 13.

REVIEWS

H. H. ROWLEY, D. D., F. B. A., *Submission in Suffering and Other Essays on Eastern Thought*. Cardiff, University of Wales Press, 1951. Pp. X + 170. Price 12s. 6d.

This volume by the well-known Old Testament scholar represents a revision and reprint of three essays already separately published in the years 1940, 1942, and 1948. They certainly deserve to be published in this new and more accessible form. Behind all three (but especially the last two) there lies an intimate knowledge of Chinese thought and writings, gained during years of service in China, and particularly at the Cheeloo University of Tsinanfu, to whose professors and students this book is dedicated. To be so conversant with this difficult and unfamiliar sphere of thought is an enviable privilege and rare acquisition for a student of the Old Testament. The writer's later experience of teaching the History of Religion in the University College of North Wales, Bangor, for a few years, accounts for his knowledge of the wide field of religious thought and phenomena covered by the first and second chapters. ROWLEY's lucid reasoning and style make this publication fascinating reading.

The author's aim 'to develop a truly comparative method' in these essays has undoubtedly been achieved. Seldom have I encountered such a conscientious and impartial appraisal of data and arguments as in these three studies. The conclusions to which the writer comes are therefore most convincing.

In his first essay, 'Submission in Suffering: a Comparative Study in Eastern Thought', ROWLEY deals with the problem of suffering not as a theological or philosophical problem, but more phenomenologically, as seen in the reactions it arouses in the heart, thoughts, and behaviour of the suffering subject. The problem presents itself properly as such in the suffering of seemingly or admittedly innocent, godly persons. Both the Old Testament and the Chinese sages stress the need and occurrence of just retribution; but both also recognize the existence of innocent suffering in the world. In the eight chapters of the first essay the author presents a very useful survey and penetrating study of the different responses to this phenomenon in Old Testament, Jewish, Indian (Hindu), Buddhist, Chinese, and Islamic sources. The relative truth that 'the sins of the fathers' are the cause of 'innocent' suffering does not offer a general solution, and leads to complacency or despair. In Hinduism the rigid, strictly personal, individualistic doctrine of *karma* (connected with the doctrine of *samsara*, or reincarnation) enhances personal responsibility; but as there is no nexus of consciousness between one incarnation and another, no real knowledge of and repentance for sin is possible, and submission in suffering becomes a-moral, fatalistic resignation. In Buddhism, with its deeper pessimism and more explicit denial of the ego, all responsibility falls away,

and resignation becomes more passive still. In China the Confucian school of thought shows a brave, manly acceptance of suffering, Taoism and other schools a quiet acceptance of the inevitable workings of a blind fate, while Mo-tzū and his followers are, on pragmatic grounds, strongly opposed to any fatalism.

The Islamic idea of *qismat* must not be confused with the later, vulgar, practical, fatalistic 'kismet', but means the will of a personal God. Here submission is the submission of will to will, with a touch of faith. Patient endurance of suffering with quiet confidence is recommended on religious grounds: 'Take ye refuge in God from the ills of destiny' (pp. 53 f.).

The idea of an educative, chastening, and purifying purpose of suffering, though not wholly absent in individual utterances of Chinese, Indian, and especially Islamic provenance, occurs frequently in Old Testament Wisdom (Prov iii 11 f.; Elihu), Psalms (e.g. cvii), and historical literature (the Deuteronomic school), as well as in the Apocrypha (Ben Sira, Wisdom of Solomon), and later Jewish writings. This active attitude towards suffering finds its climax in the idea of 'innocent' suffering as a form of service, furthering a purpose known to God and worthy of God (Job; see p. 64), the very avenue of men's service to God leading to a new knowledge and experience of God. But at the same time, especially in the form of voluntary, vicarious suffering (the 'Ebed Yahweh, Christ in Gethsemane, and on the Cross; pp. 65 f., 70 ff.) it is the highest service to men. Jesus' submission to the will of God in Gethsemane is not a cry of resignation but of consecration to service; in the passivity of His sufferings works the activity of redemption. The nearest to this conception of suffering as an active force for service comes among the Chinese sages in the practice and teaching of Mo-tzū (pp. 66 ff.), it is not absent from Jewish writings (p. 72), and in the New Testament it is represented as a form of the following of Christ (Phil iii 10, 1 Pet iv 13, Col i 24).

In the second essay 'The Chinese Sages and the Golden Rule' ROWLEY investigates the alleged occurrence of the rule of Matt vii 12, Lk vi 31: 'As ye would that men should do to you, do ye also to them likewise' (or of its negative form as stated in Tob iv 15, Ac xv 29, Western Text) in the teachings and practice of the three great Chinese schools of thought, of Lao-tzū, and the Tao Te Ching, Confucius, and Mo-tzū. Although similar expressions occur several times in their writings, ROWLEY rightly stresses the fact that the real meaning can be derived only from the context and from the system of thought as a whole, and that the question of the underlying motive power of the rule and its application is of the utmost importance in evaluating it. In Lao-tzū's system the motive is not love for a fellow-man, although he has inflicted injury, but the superiority and detachment of the wise man. Confucius seems not to extend the application of the rule beyond the five relations of man's society (there is no suggestion of universal application, e.g. towards one's enemies), and no religious motive power is mentioned. Mo-tzū, the long-neglected sage, the preacher of universal, mutual love, and the most religious of the Chinese sages, comes nearest to the New Testament sense, but even he does not offer a true parallel, inasmuch as he ignores the depravity of

human nature, presents self-interest and mutual profit as incentives, and fails to see God's love and fellowship as the ultimate and effectual spring of men's mutual love. Only in the life and teaching of Jesus is the Golden Rule deeply and pervasively present.

The third essay is particularly interesting as a penetrating and carefully balanced study of the Chinese sage Mo-tzū (or Motse, or Mo Ti, or Me Ti, or Mih Teih, or Micius) and the problem of the neglect which he suffered during more than 2000 years, after having once been as famous and influential as Confucius. The very sympathetic treatment of this, perhaps one of the greatest and most religious teachers China ever produced, is a model of comparative method and of understanding.

An extensive and instructive bibliography of sources, reference books, and monographs in many languages (even in those of smaller countries like the Netherlands and the Scandinavian countries) concludes this most commendable work.

It may be questioned whether some of ROWLEY's contentions do not miss the mark: e.g. whether the complete passive submission in Buddhism can be said to attain a 'profound joy' (p. 34), and whether the thought of the Hebrew sceptic in Eccles vii 3 f. is that of the enriching power of sorrow (p. 61). Is it justifiable to state that Jesus in Gethsemane 'was not obsessed with His own suffering, but with human sin' (p. 71)? Would not rather both have to be assumed, in view of the true humanity of Him who, 'though He was a Son, yet learned obedience by the things which He suffered' (Heb v 8)? As to striking parallels with Biblical thought, I would draw attention to the wish of Yen Hui, Confucius' disciple, that people 'would fuse their swords and spears into implements of agriculture' (p. 84; cf. Isa ii 4, to the so-called utilitarianism of Mo-tzū (pp. 133 f.) and 1 Tim vi 6 (godliness with contentment is great gain, and to the similarity of the story of the same sage's preventing the siege and conquest of the state of Sung (pp. 100, 130) to Qoheleth's narrative (ix 13-16)—certainly the nearest parallel I have encountered. In the bibliography, p. 155, TH. C. VRIEZEN's 'De overwinning van het tragische levensgevoel in Israël' in *Kernmomenten der antieke beschaving* (Leiden, 1947), and MARTIN BUBER's *The Prophetic Faith* (New York, 1949) could and perhaps should have been added.

Pretoria

B. GEMSER

Mishnah Horayoth, its History and Exposition. Critical and Explanatory Notes by P. R. WEIS; The Text Translated by EDWARD ROBERTSON, Manchester 1952.

This is a fine piece of scholarship which marks a new stage in Mishnah investigation, and yet at the same time provides much for the ordinary student.

We are indebted to Rabbi WEIS for gathering the parallel source material (pp. XIII-XX). The whole Introduction (pp. XI-XXXVII) and the Chart: The Sources of Mishnah Horayoth, are very valuable, but can only be studied and appreciated fully after a close study of the Mishnah text with

Prof. ROBERTSON's fine translation and WEIS' copious notes. These notes fall into two main categories, the first set of notes are explanatory notes on the Mishnah paragraph by paragraph, they are brief and succinct; the second category deals with WEIS' views on the composition of Mishnah Horayoth, they usually follow after a section of explanatory notes. This is not an easy book to read, but it is eminently worth reading and re-reading. It is quite a mine of information.

One may not be convinced by all WEIS' assumptions as to dating. But the comparative method and source criticism employed in this book is incontrovertible. WEIS has drawn on all the relevant rabbinic source material in his attempt to establish the basic form of each halakah in the Tractate, and from what authority it emanated when it was originally formulated. This method of source criticism of the Mishnah is pregnant with results for future Mishnah study and research. The method was not altogether unknown to the Talmudic Rabbis, though their aim was somewhat different in that they tended to harmonise differences.

In recent times comparative study of Mishnah and Tosefta on modern critical lines has not been neglected. GUTTMANN in the *Breslau Festschrift* 1929 in his study on Setam in Mishnah showed that sometimes what appeared as anonymous Halakoth in Mishnah and therefore apparently accepted by all unquestioned, were in Tosefta attributed to Rabbi Judah ha-Nasi. A. GUTTMANN's *Das redaktionelle und sachliche Verhältnis zwischen Mishna und Tosephta* 1928, was a valuable basis for synoptic study covering all Mishnah & Tosefta. But WEIS has given us for Mishnah Horayoth an intensive survey of all the material bearing on that Tractate. We look forward to similar treatment of other Mishnah Tractates by WEIS.

I do not find much reference at all to Mishnah criticism after FRANKEL, and HOFFMANN, in WEIS' work. The inclusion of a Bibliography, and indices would have been most helpful. All relevant rabbinic texts are drawn on and critically handled; yet strange is his omission in not stating what edition of the Tosefta he is following. WEIS has however carried the comparative method a stage further than has been done before, and is to be congratulated on a fine piece of work. The scholar who reads WEIS' book will have a new insight into the possibilities of Mishnah criticism, and also see how the Tannaim interpreted and developed the Biblical Law.

Leeds

JOHN BOWMAN

BOOK LIST ¹⁾

- ALT, A., *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, I, Beck, München/Berlin, 1953. xii + 357 pp. Price DM 26.—
- AUERBACH, E., *Moses*. Amsterdam, 1953. 243 pp. Price fl. 15.—
- BARON, S. W., *A Social and Religious History of the Jews*, second ed., revised and enlarged Volumes I (ancient times, part I) and II (ancient times, part II), New York, Columbia University Press, 1952. Resp. ix + 415 and 493 pp.
- DUPONT-SOMMER, A., *Nouveaux aperçus sur les Manuscrits de la Mer Morte*, L'Orient ancien illustré 5, Maisonneuve Paris, 1953, 220 pp.
- GURNEY, O. R., *The Hittites* (A Pelican Book), London 1952. xvi + 240 pp. Price 3/6.
- HADAS, M., *The Third and Fourth Books of Maccabees*, Harper & Brothers, New York. vi + 248 pp. Price \$ 4.—
- KNIGHT, G. A. F., *A Biblical Approach to the Doctrine of the Trinity*, Scottish Journal of Theology Occasional Papers no. 1, Oliver and Boyd Ltd., London, 1953. Price 6/- net.
- KÖHLER, L., *Der Hebräische Mensch, eine Skizze mit einem Anhang: die Hebräische Rechtsgemeinde*, Mohr, Tübingen, 1953. vii + 181 pp. Price Brosch. DM 7.20 and Ppbd. DM 8.60.
- LINDER, S., *Palästinische Volksgesänge; aus dem Nachlass herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von HELMER RINGGREN: mit einem Beitrag von Herausgeber: die Volksdichtung und das Hohe Lied*, A. B. Lundequistska Bokhandeln, Uppsala/O. Harrassowitz, Wiesbaden. Uppsala Universitets Arsskrift, 1952: 5, Acta Universitatis Uppsaliensis, 118 pp. Price Kr. 10.
- MALAMAT, A., *The Aramaeans and the Rise of their States*, Jerusalem, 1952, The Israel Exploration Society. 77 pp. (in Hebrew, stenotyped).
- PARROT, A., *La Tour de Babel*, Cahiers d'Archéologie Biblique, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel/Paris, 1953. 56 pp.
- VRIEZEN, TH. C., *Die Erwählung Israels nach dem Alten Testament*, Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, no. 24, Zwingli Verlag Zürich, 1953. 116 pp. Price 12 Fr.

¹⁾ The mention of books in this list neither implies nor precludes subsequent review at length.

PRIEST AND MESSIAH ¹⁾

BY

A. J. B. HIGGINS

Leeds

I

The relationship between the priestly and the regal functions is a question of much interest and importance among peoples in the most diverse parts of the ancient world. The union of these two functions in the person of the king seems to have been quite usual. The origin of this is to be sought in the conduct of family worship by the head of the family, and then by the leader of the larger group or tribe. When a professional priesthood arises, the king (as in Assyria and Egypt) commonly remains the chief priest, even though he may in practice officiate only on rare occasions. Among the Hebrews also the king on occasion exercised his priestly functions ²⁾. But alongside him was the high-priest, whose influence steadily grew, especially after the exile, when the nation was as much a church as a state, with its hereditary high-priest who, in the absence of a king, came to enjoy an authority and prestige unparalleled before. It might have been expected that the replacement of kings by high-priests and the subsequent enhancement of their position would eventually have wrought a transformation in the traditional Messianic expectations. The remarkable fact is that this did not take place among the Jews as a whole. The tendency for the kingly and priestly prerogatives not to be vested in one person is persistently and almost without exception projected into the picture of the eschatological hope.

II

The belief in the intercession of angels is present already in the Old Testament ³⁾. Intercession is a priestly function, and the idea of

¹⁾ A paper read to the Society for Old Testament Study at Nottingham, July 17, 1952.

²⁾ 2 Sam vi 14, 17 f., 1 Kings viii, ix 25, xii 33, 2 Kings xvi 12 ff.

³⁾ Job v 1, xxxiii 23, Zech i 12.

angelic intercession on behalf of men ¹⁾ is clothed increasingly in unambiguous priestly terms. We read of 'the archangels who minister and make propitiation (λειτουργοῦντες καὶ ἐξιλασκόμενοι) to the Lord for all the sins of ignorance of the righteous, offering to the Lord a sweet-smelling savour, a reasonable and a bloodless offering (θυσίαν)' ²⁾. Michael, the great prince, especially, becomes the high-priest officiating in the heavenly temple ³⁾.

Among figures who perform priestly functions in heaven Enoch is probably to be included. In Jub iv 25 we read that Enoch 'burnt the incense of the sanctuary'. This suggests that the passage reflects a tradition of Enoch as the heavenly high-priest, if, as ODEBERG supposes ⁴⁾, the sanctuary referred to was originally not the earthly, but the heavenly one.

In 2 Enoch ⁵⁾ the elevated Enoch is not only, as in Jub iv 23, the heavenly scribe ⁶⁾ who records the works of God and the destinies of men (xxiii) and their deeds (xl 13, liii 2), but is 'the redeemer of the sins of man' (lxiv 5 A) or 'the taker away of our sins' (lxiv 5 B) ⁷⁾. He is therefore a mediator, and is a heavenly being second only to Michael (xxii 4-10). The language of these quotations might conceivably be regarded as denoting a Messiah (or one who was to become the Messiah) rather than a high-priest. But Enoch is not elsewhere the Messiah. The place of Enoch in the Similitudes is complicated by the problem of the relation between chapters lxx-lxxi and chapters xxxvii-lxix. If the whole section is a unity, Enoch (*pace* CHARLES) becomes the Messiah-Son of Man. Against this identification and in favour of BLACK's argument for regarding chapters lxx-lxxi as belonging to the older Enoch-Son of Man tradition, 'out of which the

¹⁾ E.g., 1 En xv 2, xlvii 2, xcix 3, civ 1.

²⁾ Test. Levi iii 5 f.; cf. 1 En xl 6 (Gabriel), lxxxix 76 (Michael); Test. Dan vi 2 (Michael is μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων).

³⁾ W. LUEKEN, *Michael* (1898), pp. 30-32, cites, among other passages, three from the Babylonian Talmud (*Chagiga* 12 b; *Sebachim* 62 a; *Menachoth* 110 a).

⁴⁾ Art. 'Ενώχ in G. KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, II (1935), p. 554.

⁵⁾ R. H. CHARLES assigned the composition of Slavonic Enoch to A.D. 1-50, a date which ODEBERG, who is unconvinced by arguments for a much later date, accepts (H. ODEBERG, 3 *Enoch* (1928), I, pp. 62 f.).

⁶⁾ Cf. also 1 En xii 3, xv 1, xcii 1.

⁷⁾ That this description of Enoch may be older is perhaps suggested by the similar words 'the holy redeemer of the world' at 1 En i 2 in the manuscript M to which M. BLACK has recently recalled attention; see "The Eschatology of the Similitudes of Enoch", *Journal of Theological Studies*, New Series, vol III, part 1 (April 1952), p. 4, n. 2.

Similitudes have grown, by a rewriting of the Enoch legend in support of a doctrine of a supernatural Messiah, foreign to the original conception of 1 Enoch¹⁾, is the absence elsewhere and in later conceptions of any attempt to make Enoch into a Messianic figure. Here I refer to the identification of the translated Enoch with Metatron in 3 Enoch²⁾. He occupies a separate throne, and is called 'the Prince of the Presence' (xlviic 7) and 'the lesser Yahweh' (xii 5, xlviic 7, xlviid 1)³⁾. Metatron is in the Talmud the great scribe in heaven who records the merits of Israel, the heavenly advocate on behalf of Israel⁴⁾. In later mystical writings Metatron is intercessor, intermediary, and advocate of Israel, receiving man's prayers⁵⁾—in short, he is a high-priest, as also in the Rabbinic conception according to which he officiates in the heavenly sanctuary, and atones for Israel by offering up the souls of the righteous⁶⁾. But he is no Messianic figure. While the Metatron conception is post-Christian⁷⁾, it has been brought in here in order to show the tenacity of the avoidance of associating priestly with Messianic functions in a single figure. What was true of the older figure of Enoch remains true also of its later counterpart Metatron.

This separation of the two prerogatives becomes abundantly clear when we turn to Jewish eschatological speculations.

One form of the eschatological high-priest is Levi. In Test. Levi ii 10 f. Levi dreams of his ordination to the priesthood and is told of the future salvation through himself and Judah. In Test. Simeon vii 2 the distinction between the Messiah and the high-priest is explicit: 'For the Lord shall raise up from Levi as it were a high-priest, and from Judah as it were a king'. Since this distinction between the two eschatological figures is the explanation of the words imme-

¹⁾ *Op. cit.*, p. 8.

²⁾ Also in *Targ. Jerus.* I, Gen v 24.

³⁾ H. ODEBERG, 3 *Enoch* (1928), I, pp. 82, 188 ff., compares 'the little YAO', a name of the Gnostic *Anthropos*. Here it may be remarked that the only way in which the Messianic and high-priestly functions could be united in a single figure would be to regard both as predicates of the oriental *Urmensch* or *Anthropos* redeemer, in its different manifestations as Elijah, Melchizedek, Metatron, etc. (cf. E. KÄSEMANN, *Das wandernde Gottesvolk, eine Untersuchung zum Hebräerbrief* (1939), pp. 128-130). But this is a different matter, with no real bearing on our subject, and is besides highly speculative.

⁴⁾ Bab. Talmud, *Chagiga* 15a.

⁵⁾ ODEBERG, 3 *Enoch* (1928), I, p. 115.

⁶⁾ *Num. R.* xii 15.

⁷⁾ ODEBERG, 3 *Enoch*, I, pp. 79, 188, assigns the rise of the conception to the first century A.D.

diately preceding ('from them [i.e., Levi and Judah] shall arise unto you the salvation of God', cf. Test. Levi ii 11, 'and by thee [i.e., Levi] and Judah shall the Lord appear among men'), other passages which refer to salvation coming from these two tribes must also denote a high-priest alongside the Messiah from Judah ¹).

This idea of the eschatological high-priest became familiar in Talmudic literature. STRACK-BILLERBECK ²) quote a passage from *Aboth de Rabbi Nathan* xxxiv which interprets the two sons of oil in Zech iv 14, originally the anointed prince Zerubbabel and the high-priest Joshua, as Aaron the high-priest and the Messiah ³).

Elijah, regarded as belonging to the tribe of Levi, became a popular form of the eschatological high-priest ⁴). The Targum speaks of 'Elijah, the great priest who is to be sent at the end of the captivity' (in the Messianic age) ⁵). Even more explicit an illustration of the belief is the following passage: 'Though you may be dispersed unto the ends of the heavens, from thence will the Word of the Lord gather you together by the hand of Elijah the great priest, and from thence will He bring you by the hand of the King Messiah' ⁶). Where, as in varying views of what the future will be like, Elijah has no priestly functions, there appears alongside him and the Messiah either the anonymous כהן צדק or Melchizedek as the Messianic high-priest ⁷).

Melchizedek is of particular importance for our purpose. In Gen xiv 18 he is the king of Salem and priest of the Most High God (El Elyon). In Ps cx 4 Yahweh declares to the king, 'Thou art a priest forever after the order of Melchizedek'. Kingship and priesthood are invested in one and the same person as in the case of Melchizedek of old. When this psalm is interpreted in Judaism as referring to Abraham the verse means that the priesthood is given to him in being taken from Melchizedek. But when the psalm is taken as pointing to David

¹) J. JEREMIAS (art. 'Ηλ(ε)λας in KITTEL's *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* II (1935), pp. 934 f.) adopts this interpretation as implying a belief in the second century B.C. in an eschatological high-priest alongside the Messiah. The passages which seem capable of this interpretation are Test. Dan v 4, 10; Test. Naphtali viii 2 f.; Test. Gad viii 1; Test. Joseph xix 11. See below.

²) *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, III (1926), p. 696.

³) See also STRACK-BILLERBECK, *op. cit.*, IV (1928), pp. 457, 460 ff.

⁴) STRACK-BILLERBECK, *ib.*, pp. 789-792; J. JEREMIAS, *op. cit.*, p. 935.

⁵) *Targ. Jerus.* I, Ex xl 10, trans by J. W. ETHERIDGE, *The Targums on the Pentateuch*, I (1862), p. 577.

⁶) *Targ. Jerus.* I, Deut xxx 4, ETHERIDGE, *op. cit.*, II (1865), p. 653.

⁷) STRACK-BILLERBECK, *op. cit.*, IV (1928), pp. 463 f.

or to the Messiah, Jewish interpretation declines to attribute the priesthood to the kingly figure. Thus the Targum to Ps cx 4 deals only with the kingship of David, and explains the verse as meaning that David is appointed a prince in the future world because he has been a righteous king. 'Priest' becomes 'prince', *על-דברתי* is taken as 'on account of', and the name *מלכי-צדק* becomes 'king of righteousness' ¹). When the psalm is interpreted Messianically in later Rabbinic literature, the royal and priestly prerogatives are still kept separate ²).

Occasionally, perhaps, traces may be discernible of the attribution of priestly traits to the Messiah. The Targum to Isa liii 4 says 'he shall pray on behalf of our transgressions, and our iniquities shall be pardoned for his sake'. But Judaism almost consistently refuses to portray a priest-Messiah. This was natural enough, because the Messiah as a Davidic personage could not receive the priestly prerogatives of the family of Levi. Thus, while Rabbinic opposition to the Christian interpretation of the figure of Melchizedek in Ps cx may have begun very early ³), this strengthened an already existing tendency, and did not create it.

III

The Maccabean priest-kings adopted the title of 'priests of the Most High God' ⁴). CHARLES'S view that Psalm cx was written in honour of Simon the Maccabee, who became high-priest in 142-141 B.C., no longer enjoys the support it once received, and the psalm is now more commonly regarded as a pre-exilic enthronement psalm. If the latter view is correct, then nowhere is the name of Melchizedek as it appears in the psalm associated with the Hasmoneans. The name is only applied to them allusively and indirectly in their title, and this is derived not from the psalm, but from the title of Melchizedek

קים יי ולא יתוב דאנת מתמני לרבא לעלמא דאתי בגין זכותא דהויאת מלך זכי :

On the Jewish expositions of the psalm see STRACK-BILLERBECK, *op. cit.*, IV (1928), pp. 461 f.

²) *Aboth de Rabbi Nathan* xxxiv deduces from Ps cx 4 that the Messiah will be more favoured than the eschatological high-priest; cf. STRACK-BILLERBECK, *op. cit.*, III (1926), p. 696; IV (1928), pp. 457, 461.

³) Cf. O. MICHEL, art. Μελχισεδέκ, in KITTEL'S *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, IV (1938-40), p. 574.

⁴) Ass. Moses vi 1; Joseph., *Ant.* xvi 6, 2; Bab. Talmud, *Rosh ha-Shanah* 18b.

in Gen xiv 18. The only possible allusion to Melchizedek in Psalm cx 4 is in 1 Macc xiv, where Simon is confirmed by popular decree as στρατηγός and ἐθνάρχης, and as high-priest εἰς τὸν αἰῶνα, 'until a faithful prophet should arise' (verse 41). But εἰς τὸν αἰῶνα need not be a reminiscence of Ps cx 4, 'thou art a priest forever after the order of Melchizedek', but can adequately be taken as denoting merely the founding in Simon of the new hereditary Hasmonean dynasty, which should continue in perpetuity until the granting of further divine instructions concerning the kingship ¹). The explanation of this disuse of Ps cx is probably the prevalence of Messianic interpretation. But despite its Messianic interpretation it is not applied either to the priest-Messiah in the Testaments of the XII Patriarchs. This is not merely because the form of the expectation of a priestly Messiah as a Messiah from the tribe of *Levi* was conditioned politically, and not speculatively, by admiration for the Hasmonean rulers, but because even when the psalm was understood to refer to the Messiah, Melchizedek was regarded as a priestly figure other than the Messiah himself. Closer examination of the Testaments tends to reveal the same separation of the priestly and Messianic prerogatives.

CHARLES, while adhering to the unity of the Testaments (apart from the Jewish and Christian additions), yet admits that the work presents 'a want of coherence at times, and the parts dealing with the duty of submission to Levi, or to Levi and Judah jointly, come in occasionally very abruptly'. He thinks this can largely be attributed to faulty transmission ²).

In one set of passages, (*a*), where Levi occurs, Levi alone is mentioned as priest-Messiah; in another, (*b*), Levi is coupled with Judah.

(*a*)

Test. Reuben vi 7-12.

'For to Levi God gave the sovereignty [and to Judah with him and to me also, and to Dan and Joseph, that we should be for rulers]. (8) Therefore I command you to hearken to Levi, because he shall know the law of the Lord, and shall give ordinances for judgment and shall sacrifice for all Israel until the consummation of the times, as the anointed High Priest, of whom the Lord spake. (9) I adjure you by the God of heaven to do truth each one unto his neighbour and to entertain love each for his brother. (10) And draw ye near to Levi in humbleness of heart, that ye may receive

¹) Cf. in the Old Testament the prayer that the king should 'live for ever' (1 Kings i 31, Neh ii 3, Dan ii 4, etc.), and especially the acclamation at the installation of the king, 'may the king live for ever' (1 Sam x 24, 1 Kings i 39, 2 Kings xi 12).

²) *The Testaments of the Twelve Patriarchs* (1908), pp. livf.

a blessing from his mouth. (11) For he shall bless Israel and Judah, because him hath the Lord chosen to be king over all the nation. (12) And bow down before his seed, for on our behalf it will die in wars visible and invisible, and will be among you an eternal king.' ¹⁾

This passage is not free from difficulties. CHARLES's translation, 'until the consummation of the times, as the anointed High Priest, of whom the Lord spake', depends on his emendation ἀρχιερεὺς χριστός of the reading of *b*, ἀρχιερεὺς χριστοῦ. The latter cannot be right, because the subject of the chapter, one who is both priest and king, could not be called 'the Messiah's high-priest'. A variant reading (*c*, *β*, *S*) is ἀρχιερέως χριστοῦ, which would make the sentence mean 'until the consummation of the times of the anointed high-priest (or high-priest-Messiah)'. This could be taken in either of two ways. The 'anointed high-priest' is identical with the one who shall sacrifice for all Israel, until his time is fulfilled; or the latter holds office until the advent of the former. On the second (far preferable) interpretation, these verses concern the Hasmonean dynasty, and the priest-Messiah is only mentioned at the end of verse 8. It is in favour of this interpretation that verse 12, in which 'his seed' will die in wars, is much easier to understand if it refers to the Hasmonean rulers. It is, however, possible that CHARLES's emendation is right. But if so, there seems to be a kind of oscillation in this chapter between the Messiah and the Hasmonean house. It only remains to add that CHARLES's view that the words 'of whom the Lord spake' point to Ps cx as fulfilled in John Hyrcanus is totally uncalled-for and unnecessary; they simply denote the customary Messianic prophecies in the Old Testament.

Test. Levi xviii. The passage is too long to quote here, but there is no doubt that it portrays a Messiah from Levi. The difficulties do not materially affect its general meaning, which is clear.

Test. Judah xxiv 1-3.

'And after these things shall a star arise to you from Jacob in peace,
And a man shall arise [from my seed], like the sun of righteousness,
Walking with the sons of men in meekness and righteousness;
And no sin shall be found in him.

(2) And the heavens shall be opened unto him,
To pour out the spirit, (even) the blessing of the Holy Father;

(3) And He shall pour out the spirit of grace upon you;
And ye shall be unto Him sons in truth,
And ye shall walk in His commandments first and last.'

¹⁾ The bracketed words are interpolated.

It is difficult to reach a decision on this passage. Since verses 5-6 deal with the Messiah from Judah, the chapter may be a unity. In favour of CHARLES's view that verses 1-3 refer to a Messiah from Levi is their close resemblance to Test. Levi xviii; against it that the words 'from my seed' must then, as by CHARLES, be excised as an interpolation ¹).

(b)

Reference has already been made above to sections of the Testaments which allude to the eschatological high-priest. I now take these in turn.

Test. Simeon vii 1 f.

'And now, my children, obey Levi and Judah, and be not lifted up against these two tribes, for from them shall arise unto you the salvation of God. (2) For the Lord shall raise up from Levi as it were a High-priest, and from Judah as it were a King [God and man], He shall save all [the Gentiles and] the race of Israel.'

Nothing could be plainer. There are two figures, a high-priest from Levi, and a Messiah from Judah. The appearance of these two personages explains what is meant when it is said that salvation comes from these two tribes. Levi in this and similar passages is not a Messiah, but a priestly companion of the Messiah from Judah. This is quite a different picture from that in the (a) passages. As has already been suggested, we may suppose that the other passages which point in a similar way to salvation coming from Levi and Judah have the same meaning. In Test. Levi ii 10 f. we have seen this to be explicit. The high-priest Levi is to 'proclaim concerning the redemption of Israel' which is to be through himself and Judah.

Test. Dan v 4.

'I know that in the last days ye shall depart from the Lord,
And ye shall provoke Levi unto anger,
And fight against Judah;
But ye shall not prevail against them,

¹) Test. Levi viii 11-14 speaks of the division of Levi's seed into three offices, of which the first two are Moses and Aaron. Verse 14 in CHARLES's translation runs: 'And the third shall be called by a new name, because a king shall arise in Judah, and shall establish a new priesthood, after the fashion of the Gentiles [to all the Gentiles].' This does not refer to a Messiah, but either (with CHARLES) to the Maccabean rulers, or, more probably, since the text is in fact 'from Judah', to Solomon and the Zadokite priesthood (so T. W. MANSON in *Journal of Theological Studies*, XLVIII (1947), pp. 60 f.).

For an angel of the Lord shall guide them both;
For by them shall Israel stand.' ¹⁾

Test. Naphtali viii 2 f.

'Do ye also, therefore, charge your children that they be united to Levi and to Judah;

For through them shall salvation arise unto Israel,

And in them shall Jacob be blessed.

(3) For through their tribes shall God appear [dwelling among men] on earth,

To save the race of Israel,

And to gather together the righteous from amongst the Gentiles.' ²⁾

Test. Gad viii 1.

'Do ye also therefore tell these things to your children, that they honour Judah and Levi, for from them shall the Lord raise up salvation to Israel.' ³⁾

Test. Joseph xix. It is not possible to go into the complexities of this very difficult vision. But the lamb which overcomes the beasts and reptiles seems to stand for the Maccabees and the lion for Judah. With this agrees verse 11, 'And do ye, my children, honour Levi and Judah, for from them shall arise the salvation of Israel' ⁴⁾ — from Judah comes the Messiah, but from Levi the high-priest. This means that, after the manner of apocalyptic, verse 11 switches to the final eschatological deliverance jointly through the tribe of Levi which produced the Maccabean priest-leaders in the historical struggle, and through the tribe of Judah which helped them and is specially mentioned as the most important of the other tribes because from it the Messiah is expected.

The teaching of the Testaments on the Messiah is, then, far from uniform, apart altogether from sections which refer solely to a

¹⁾ In verse 10 (restoring the order as in verse 4) we have 'And there shall arise unto you from the tribe of Levi and of Judah the salvation of the Lord'. CHARLES brackets 'Judah and of', thus making the passage teach the derivation of the Messiah from Levi. This is supported by verse 11, where the subject of 'And (he shall) turn disobedient hearts unto the Lord' would rather awkwardly be the Lord himself, which is necessary if the two names are retained. Yet, as the sentences before and after this can quite well have God as subject, verse 10 may, though with hesitation, be taken to belong to the class of passages being discussed. 'Tribes', again, would be better than 'tribe', but possibly ἐκ τῆς φυλῆς is an addition to go with Judah, and the original text was simply 'from Levi and Judah'.

²⁾ Accepting CHARLES's necessary emendation of 'through Judah' to 'through them' and 'in him' to 'in them'.

³⁾ The original order should be restored—'Levi and Judah'.

⁴⁾ Following the Armenian. σῶζων in ε, β, S' instead of ἡ σωτηρία is clearly not original.

Messiah from Judah¹). The expectation of a Messiah from Levi appears to be less prominent than is usually supposed, and occurs with certainty in only two passages. G. R. BEASLEY-MURRAY reaches a similar conclusion²). But he holds that salvation from Levi and Judah in passages such as those discussed above points to two Messiahs, one from Levi and one from Judah, and thinks this idea fits in well with the rest of the book. In none of these passages, however, where Levi is thus given precedence over Judah, do I find the doctrine of two Messiahs, but the superiority of the priesthood to the kingship, corresponding to the relationship between the present priesthood and the earthly kingship. Test. Judah xxi 2, 4: 'For to me the Lord gave the kingdom, and to him the priesthood, and He set the kingdom beneath the priesthood. . . . As the heaven is higher than the earth, so is the priesthood of God higher than the earthly kingdom. . . .' This is because of the pre-eminence attained by the high-priesthood since the exile in the absence of kings. That, as I have suggested, the passages concerned refer to a high-priest from Levi and a Messiah from Judah, as is abundantly clear from Test. Simeon vii 1 f., is recognized by BEASLEY-MURRAY, who comments on this passage: 'This last quotation seems to show without doubt that the salvation which God will introduce in the last days, presumably including both a redeeming act and the settled state of the Messianic kingdom, will be through the agency of two distinct persons, a High Priest from Levi and a King from Judah.'³) But a high-priest from Levi is not necessarily a Messiah. If, in quoting Test. Levi ii 11 in support of his thesis, he had taken account of the preceding verse, he would have seen that the same thing holds good there also, for in verse 10 Levi is in a dream ordained to the priesthood, not installed as Messiah. The essential unity of the Testaments (apart from Christian additions) would be saved by this theory of two Messiahs. But it is untenable. It is impossible to hold to the unity of a book which contains such irreconcilable beliefs—a Messiah from Levi; a Messiah from Judah; a High Priest from Levi accompanied by a Messiah from Judah. The expectation of a priestly Messiah from Levi is quite distinct from that of a high-priest from

¹) The original teaching of the book, according to K. KOHLER, *Jewish Enc.*, XII (1906), pp. 113-118.

²) "The Two Messiahs in the Testaments of the Twelve Patriarchs", *Journal of Theological Studies*, XLVIII (1947), p. 5.

³) Op. cit., p. 8.

that tribe alongside a Messiah from Judah. The former belief arose from the high estimate of the Maccabees and from the idealization of the most recent period of independence under high-priestly rulers who had replaced the old monarchy from the time of the captivity. This is a step further than the latter belief, which, while retaining the traditional hope of a Messiah from Judah, combined with it a high-priest from Levi who, because of the same enhancement of the high-priestly office, has precedence over the Messianic kingship.

While, therefore, the expectation of a priestly Messiah from Levi forms one of the divergent strands of belief in the Testaments, what is more prominent in this work is that separation of the eschatological high-priestly and Messianic functions which is normal in Judaism.

The incomplete and disorderly state of the fragmentary Zadokite Work has given rise to the most diverse interpretations of its contents and of the relationship of the several figures who play a leading role in it. R. H. CHARLES held that there are three distinct figures ¹⁾. There is first the founder of the sect of the New Covenant at Damascus (viii 15, ix 28, 37), who is called the Lawgiver (viii 5, 8, 9) and the Star (ix 8). No new instruction other than his interpretation of the Law is to be granted until the coming of the Teacher of Righteousness 'in the end of the days' (viii 10) ²⁾. About forty years after his death the Messiah will come (ix 29B, ix 39B) at the end of a period of wickedness (xv 4), and make known God's holy spirit to the faithful remnant (ii 9 f.), while the transgressors of the covenant and those who do wickedly of Judah in the days of testing shall be destroyed (ix 10 ff., 49B). We shall return to these three figures.

The Messiah is 'from Aaron and Israel' (ix 10B, ix 29B, xv 4, xviii 8), an expectation which bears a certain resemblance to the Messiah from Levi in the Testaments of the XII Patriarchs. Yet the belief that the Messiah was to spring not from one tribe, but from Aaron and Israel, is strange. CHARLES supposed that the mention of Israel means that a tribe other than Judah is meant, and is connected with the polemic directed by this writing against Judah and the Davidic line ³⁾. The Zadokite Work represents the climax of the glorification

¹⁾ *Fragments of a Zadokite Work in Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* (1913), II, pp. 785, 792-794.

²⁾ This figure, so called also in i 7 and ix 53, is elsewhere styled the Unique Teacher (ix 29 B, ix 39 B), or simply the Teacher (ix 50).

³⁾ CHARLES, *op. cit.*, p. 796, cites vi 7, vii 4 f., ix 7, 13.

of Levi over Judah in Jubilees and the Testaments of the XII Patriarchs, by giving no place at all to Judah in its form of Messianic expectation¹). Further, CHARLES suggested that the Messiah in this book is connected, as in the Testaments, with the Maccabean house. The Messiah from Aaron and Israel was to be one of the two sons of Herod and Mariamne, who could be described in this way because Mariamne belonged to the Hasmonean family and Herod, though an Idumean, could be reckoned an Israelite. There is no need, however, for this far-fetched explanation. The sect consisted of priests, Levites, Israelites, and proselytes (xvii 3), and since, by the institution of a new covenant, it regarded itself as alone the true Israel, it naturally expected the Messiah to spring from its own midst. Since the community consisted in the first place of priests, the Messiah was expected to come from Aaron, and the traditional hope of a Davidic Messiah from Judah, cherished by those from whom they had separated themselves, was rejected. That the Messiah should come also from Israel needs no other explanation than the constitution of the sect, which included laymen as well as priests.

'God remembered the covenant with the forefathers:
And He raised up from Aaron men of understanding,
And from Israel wise men' (viii 3).
'And He made to spring forth from Israel and Aaron
A root of His planting to inherit His land,
And to grow fat through the goodness of His earth.' (i 5).

In the related Dead Sea Manual of Discipline (DSD) Aaron and Israel are often brought together as representing the two main elements of the sect (v 6, 21 f., viii 5 f., ix 6). The best example refers to 'the coming of a Prophet and the anointed ones of Aaron and Israel' (ix 11). The Messiah from Aaron and Israel receives his name from his Messianic community, the new Israel.

We may now return to the relation of this priest-Messiah to the Lawgiver and the Teacher of Righteousness.

S. SCHECHTER not only identified the founder of the sect with the Teacher of Righteousness, but regarded the Messiah as the Teacher of Righteousness *redivivus* (Zadokite Work viii 10)²). In support

¹) CHARLES, *ib.*

²) *Documents of Jewish Sectaries*, I (1910), pp. xii f. H. ODEBERG, *The Fourth Gospel* (1929), p. 154, also equates the last two. J. JEREMIAS, *op. cit.*, p. 934, n. 29, thinks it possible that the quotation from Num xxiv 17 in the Zadokite Work ix 8 ('There shall come forth a star out of Jacob, and a sceptre shall rise out of Israel') is intended to denote not two figures, but the founder as an historical

of this identification there is a remarkably close parallel between the Zadokite Work viii 10 and DSD ix 10 f.

Zadokite Work viii 10. 'And save them [i.e., the precepts of the Lawgiver] they shall get nothing until there arises the Teacher of Righteousness in the end of the days.'

DSD ix 10 f. 'They shall be ruled by the first laws with which the men of the Community began to be disciplined until the coming of a Prophet [i.e., the Messiah] and the anointed ones of Aaron and Israel.'

The Messiah, who is to be a prophet as well as a priest, is the Teacher of Righteousness *redivivus*. Among the covenanters, then, we find not only an example of a priestly Messiah, which is otherwise confined to the Testaments of the XII Patriarchs, but probably the remarkable belief in the return of a dead man as Messiah ¹).

These two examples of the attribution of both priestly and kingly prerogatives to the Messiah are the sole exceptions ²) to the otherwise consistent practice of dividing these prerogatives between two eschatological figures. Their origins are quite different. The form of the belief in the Testaments is due to political causes; that among the Damascus covenanters is determined by the sectarian nature of the community.

and an eschatological figure, and that consequently it expresses the expectation of the return of a dead man as Messiah. SCHECHTER is followed by W. H. BROWNLEE (see *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 112 (Dec. 1948), p. 16; *The Biblical Archaeologist*, XIII, 3 (Sept. 1950), p. 57, n. 14; *The Dead Sea Manual of Discipline* (BASOR, *Supplementary Studies* nos. 10-12) (1951), p. 53, who now attempts to identify the Teacher of Righteousness with Judah, the reprover of John Hyrcanus (BASOR 126 (April 1952), pp. 16-19). Cf. A. DUPONT-SOMMER, *Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la mer morte*, (1950), who sees in Jesus 'une étonnante réincarnation du Maître de justice' (p. 121), who was martyred under Aristobulus II between 67 and 63 B.C. (pp. 46 f.: pp. 99 and 34 f. respectively in the Eng. tr. by E. MARGARET ROWLEY, *The Dead Sea Scrolls* (1952)).

¹) If, as J. L. TEICHER contends (*Journal of Jewish Studies*, II (1951), pp. 67-99, 115-143), the sectarians were Jewish-Christian Ebionites, and the Teacher of Righteousness-Messiah was Jesus, there would, of course, be nothing remarkable in this belief. Moreover, we should be left, in the Testaments of the XII Patriarchs, with only one exception to the Jewish practice of ascribing the priestly and kingly offices, when both are mentioned, to two eschatological figures. But, although persuasive in some respects, TEICHER's thesis is not convincing.

²) If Taxo, of the tribe of Levi in Ass. Moses ix 1 could be regarded as the Messiah, we should have another example of a priest-Messiah. But this view is untenable: see H. H. ROWLEY, *The Relevance of Apocalyptic* (1944), pp. 128-132.

IV

The resemblances between these two examples of a priestly Messiah and the New Testament conception are really quite superficial. The Testaments of the XII Patriarchs express the hope of a Messiah from Levi who is yet to come. Moreover, the scene is the earth. Test. Levi xviii 2: 'And he shall execute a righteous judgment upon the earth for a multitude of days'; verse 4, 'He shall shine forth as the sun on the earth, And shall remove all darkness from under heaven, and there shall be peace in all the earth'; verse 9, 'in his priesthood the Gentiles shall be multiplied in knowledge upon the earth' and 'sin shall come to an end'; paradise, whose gates the Messiah shall open (verse 10), is located in the (renewed) earth. If Test. Judah xxiv 1-3 refers to the Messiah from Levi, he walks 'with the sons of men in meekness and righteousness'. His sinlessness is simply an adaptation of the traditional belief about the militant Davidic Messiah (cf. Pss. Sol. xvii 41). In fact, there is very little to distinguish the priestly Messiah in the Testaments from his more famous counterpart. The same is true of the Messiah from Aaron and Israel, who, in being called the sceptre (Zadokite Work ix 8 f. (Num xxiv 17)), is conceived of as a militant Messiah. We look in vain for anything approaching the priestly ministrations of the archangels or of the great prince Michael. The high-priest Messiah does not officiate in heaven on behalf of men¹).

In the New Testament, on the other hand, the Messiah is not expected; he has come already. He is now in heaven, and has in his own eternal ministry of intercession abolished the priesthood of angels and of Michael. Paul speaks of him as at the right hand of God interceding for men (Rom viii 34). In 1 John ii 1 f. 'Jesus Christ the righteous' is a *παράκλητος* with God, and an expiation for sins. In John xvii Jesus offers the 'high-priestly prayer' for his followers and sanctifies (*ἁγιάζειν*) himself as both priest and sacrifice. This is an anticipation of his heavenly priesthood. These are the clearest examples²). They imply the adoption by the church of the Jewish conception of a celestial temple as the scene of a heavenly sacrificial

¹) Cf. W. LUEKEN, *op. cit.*, p. 148: '... im Judentum wenigstens scheint die Vorstellung nicht vorzukommen, dass der Messias Hoherpriester im himmlischen Heiligtum ist.'

²) O. MOE, "Das Priestertum Christi im NT ausserhalb des Hebräerbriefs", *Theologische Literaturzeitung*, 72 (1947) cols. 335-338 would add Rom v 2, Eph ii 18, v 2, 1 Pet ii 24, iii 18.

service. It is significant that this idea is clearest in the Apocalypse ¹⁾, a document deeply imbued with Jewish conceptions, and in the Epistle to the Hebrews, where it is central to the theme (viii 1-6, ix 23 f.). Here, Jesus, the Son of God, who, by his obedience to God on earth and by his successful resistance to the temptations common to men, offered the unique sacrifice of himself, has qualified for the position of the heavenly high-priest to make expiation for the sins of men (v 8, iv 15, vii 27, ix 12, 26, ii 17), and has been designated by God a high-priest after the order of Melchizedek (v 10).

The suddenness with which the idea of Jesus as 'a merciful and faithful high-priest' is first introduced (ii 17) suggests that it is no invention of the writer, but was a belief already familiar to Christians. It may even be that the words from Ps cx 4, 'Thou art a priest for ever', formed part of the primitive confession, though unattested elsewhere ²⁾.

However this may be, the idea of the heavenly priesthood of Jesus was not based on the psalm. That the psalm was already interpreted in Judaism as referring to the Messiah is shown by the agreement of Jesus and the Pharisees in the passage about the Son of David (Mark xii 35-37) that in it the Messiah is addressed ³⁾. The very frequent use of the first verse to illustrate the session of the exalted Jesus at God's right hand ⁴⁾ is in striking contrast to the Messianic application of the fourth verse in Hebrews alone. We have noticed the refusal of Jewish interpretation to use the verse in this way. But it was inevitable that, once the church adopted its own Messianic use of Ps cx, it should, when the need arose, apply the declaration, 'Thou art a priest for ever after the order of Melchizedek', to the Messiah Jesus, for it was impossible for Christians to follow Jewish interpretation and to visualize another figure alongside the Messiah who is the sole mediator. As far as we know, the first person so to apply these words was the author of the Epistle to the Hebrews. The heavenly high-priesthood of Jesus was no innovation of his. The belief in such a priesthood of intercession must have existed for a

¹⁾ Cf. vi 9, vii 15, viii 3-5, ix 13, xi 19, xiv 15-18, xv 5-8, xvi 1, 7, 17.

²⁾ Cf. W. MANSON, *The Epistle to the Hebrews* (1951), pp. 54, 108.

³⁾ Cf. STRACK-BILLERBECK, *op. cit.*, IV (1928), p. 452; Ps cx was not so understood in Rabbinic literature until the second half of the third century A.D., *ib.*, p. 457; H. J. SCHOEPS, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums* (1949), p. 90, n. 4.

⁴⁾ Mark xvi 19, Acts ii 34 f., vii 56, Rom viii 34, 1 Cor xv 25, Eph i 20, Col iii 1, Heb i 3, 13, viii 1, x 12, xii 2, 1 Pet iii 22; cf. Mark xii 36 parr., xiv 62 parr.

considerable time, for its origin is without any doubt to be found in speculations set in motion by the belief in the exaltation of the risen Messiah to the heavenly world. But the author of Hebrews bases his appeal on the belief in the Messiah's priesthood, and on that priesthood as it is foretold in the psalm, because of the special needs of his correspondents. These were, as W. MANSON has cogently argued ¹⁾, a minority group among the Jewish-Christian majority of the Roman church who were guilty of separatist tendencies. It was necessary to demonstrate the futility of hankering after the old cultus. This had been rendered obsolete by the coming of the Messiah, who had been rewarded for faithfulness on earth by ordination to a high-priesthood exercised for ever in the presence of God ²⁾, and who was the fulfilment of the pre-Mosaic ideal of a figure who should embrace in his own person both the kingly and the priestly offices.

¹⁾ *Op. cit.*

²⁾ In Philo the θεῖος λόγος as ἀρχιερεὺς in the temple of the κόσμος mediates between man and the world of ideas (*De Somniis* I 215). But there is no description of the Messiah as a high-priest. The most that can be said is that Philo's idea that the high-priest in the Holy of holies is more than human, sinless, and the θεῖος λόγος (*De Fuga* 108; *De Somniis* II 189) testifies to the enhancement of the high-priestly office which may have contributed to the desire of the author of Hebrews to elaborate the doctrine of the heavenly ministry of the Christian Messiah.

EXILSGEMEINDE UND JERUSALEM IN EZ VIII-XI

EINE LITERARISCHE UNTERSUCHUNG

VON

FRIEDRICH HORST

Mainz

Ez viii-xi ist ein literarisches Gefüge, das von einem eröffnenden und schliessenden Rahmen (viii 1-3b α und xi 24-25) umspannt wird und mehrere Einzelstücke in sich enthält. Die meisten dieser Einzelstücke heben sich gut erkennbar von einander ab. Man tut gut, sie zunächst von einander gelöst und ohne Rücksicht auf ihre jetzige Unterbringung zu betrachten und nach ihrem Aufbau und ihrer Abzielung zu bestimmen. Dabei bewegt man sich, wie mir scheint, am sichersten vorwärts, wenn man den Anfang mit xi und hier mit dem Stück xi 14-21 macht.

1. *Die Verheissung für die Deportierten: xi 14-21*

Eröffnet wird der Abschnitt in 14 mit der typischen Formel zur Kennzeichnung des prophetischen Wortempfangs. Die göttliche Kundmachung weist den angesprochenen Menschen auf einen Personenkreis hin, der ihm verwandtschaftlich nahesteht. Es sind seine Brüder in einem näheren Sinne ¹⁾ als dem der allgemeinen Volkszugehörigkeit, weil es nämlich der Kreis derer ist, von denen man zur Sippenhilfe, zumal bei dem Rechtsinstitut des Lösungskaufs, aufgerufen werden konnte ²⁾. Aber diesen Menschen aus dem Kreise der dem Propheten Nächstverbundenen werden die andern alle

¹⁾ Die Wiederholung **אחִיךָ אחִיךָ** drückt eine Steigerung bzw eine besonders hervorgehobene Qualifizierung aus; cf. GK § 123e. Die Vereinfachung in 5 MSS und G (dazu L^pA) gibt keine Stütze für Streichung oder Abänderung (etwa **אחִיךָ**) eines der beiden Worte.

²⁾ Auch hier soll man G (samt L^pS) mit ihrer Deutung als **נָאֻלְתָּךְ** (= **גְּלוּתְךָ**, Verschleppung) nicht folgen, weil damit dem Text eine besondere Färbung genommen wird.

zugetan, über die ein gleiches Schicksal gekommen ist. Es ist das Schicksal der vom Feinde verschleppten und aus ihrem Besitz (Grundbesitz) enteigneten Bevölkerungselemente. Die an ihre Stelle nachgerückten Neubesitzer proklamierten (wie in ähnlicher Weise xxxiii 24) die sie begünstigende Neuordnung damit als rechtsgültig und unanfechtbar, dass sie als Landnahme zufolge des die Vorbesitzer verdrängenden Gottesentscheides hinstellten (15b). Damit waren zugleich jegliche Rückkaufs- und Rückfallrechte, die die Sippenangehörigen der Deportierten etwa anmeldeten, bestritten.

Dieser Sachverhalt bestimmt den Verkündigungsauftrag des Propheten. Davon hören wir in 16, 19, 20, wobei von den Exilierten in der 3. pl. gesprochen wird ¹⁾. Aufgenommen und zugestanden (cf. *Ki* = „gewiss“ in 16) wird die Tatsache des „Fernseins von Jahwe“ ²⁾. Es ist in der Tat ein von Ihm vollzogenes „Entfernen“, das eine erhebliche Einschränkung im Verkehr zwischen Gott und diesen Menschen zur Folge hat (16b). Der Prophet darf aber als heilvollen Gotteswillen verkünden, dass die innere Erneuerung, die Gott an diesen Menschen wirken wird, ein erneuertes echtes Bundesverhältnis herbeiführen wird. Das vordringliche Anliegen Hesekiels besteht also darin, dass die verschleppten Personen nicht in der Diffamierung bleiben, die die *beati possidentes* aus egoistischem Sicherheitsinteresse hinter jenen her redeten, sondern dass sie so gesehen werden, wie Gott sie sieht: als die zwar vom Zorn Gottes Gezeichneten, denen aber die Gnade Gottes den Neuanfang ³⁾ voller Verheissung schaffen will.

Die in 17 vorliegende Ergänzung, die in der gleichen Weise wie 16 eingeleitet wird, will für die Exproprierten die Verheissung der Heimführung und der Neuvergabe des Bodens nachbringen. Die Verschleppten werden hier durchgängig in der 2. pl. angedredet. — Eine nur redaktionelle Auffüllung, wohl in Entgegenstellung des in viii über die Jerusalemer „Greuelkulte“ Erzählten, fügen 18 und 21 ⁴⁾ noch an.

¹⁾ Für die Ausnahme **בְּקִרְבָּם** in 19 bieten beachtliche Zeugen (cf. BHK) **בְּקִרְבָּם** als bessere Variante.

²⁾ / in 15b **רָחֵק** (cf. BHK).

³⁾ / in 19a c G **אַחֵר** oder auch (wie xviii 31; xxxvi 26) **חֲדָשׁ**.

⁴⁾ Vielleicht lautete der Anfang von 21: **וְאַשֶׁר אֶל-כָּל-** „die aber zu allen . . . ihr Herz hinwandten, deren . . .“.

Der zeitliche Standort für den Kern (14-16, 19-20) liegt auf jeden Fall nach den Ereignissen von 598. Ob er noch nach den Ereignissen von 587 anzunehmen ist, muss dagegen recht fraglich erscheinen. Für 17 dürfte es sich allerdings anders verhalten. Sowohl die Beschreibung der Jerusalemer Verhältnisse wie auch der vom Propheten zugunsten seiner Sippengeossen samt deren Schicksalsgefährten geforderte Dienst setzen einen Aufenthalt unseres Propheten noch in Jerusalem voraus. So spricht er ja auch von den Exilierten als von Abwesenden (anders in 17!). Mit einem Aufenthalt und einer prophetischen Wirksamkeit in Jerusalem hat man gewiss nicht mehr nach 587 zu rechnen. Wohl aber gibt eine Stelle wie die vorliegende ernsthaft zu bedenken, dass Hesekiels (erzwungene oder freiwillige) Umsiedlung nach Babylonien keinesfalls schon 598 erfolgt sein kann, sondern dass sie bestenfalls kurze Zeit vor dem i 2 vermeldeten Datum des Jahres 593 anzunehmen ist. Gleiches legt sich auch aus xi 1-13 nahe.

Hinzuweisen hat man ferner noch darauf, dass die Existenz von 17 eines der Momente ist, die eine im Exil vorgenommene und für die exilischen Verhältnisse bestimmte Bearbeitung der noch in Gültigkeit behaupteten prophetischen Worte zu erkennen geben. Nichts aber veranlasst hier, wie auch anderwärts¹⁾, an solcher literarischen Neufassung den Propheten nicht selbst beteiligt sein zu lassen.

2. *Der Tod des Pelatja: xi 1-13*

Der Abschnitt bringt eine Erlebnisschilderung samt darin eingeschlossenem Spruchgut. Die Eröffnung erinnert bezüglich 1, 2a formal an viii, besonders dort an 3b, 5a α . Geist hebt empor und lässt in ein bestimmtes Tempeltor hineingehen, dessen Richtung ausdrücklich vermerkt wird. Nach der Angabe des hier Wahrgenommenen folgt ein subjektloses „und er²⁾ sprach zu mir“. Dieser Hinweis auf stilistische Übereinstimmung mit dem Anfang von viii möge einstweilen genügen. In dieser Eröffnung werden nicht nur der Ort, das Osttor des Tempels, sondern auch die Personen angegeben, deren Tun und Reden Anlass für das Eingreifen des

¹⁾ Von besonderem Interesse sind hierfür die literarisch zu Allegoresen umgeformten oder weitergeführten Berichte von früher vorgenommenen Zeichenhandlungen; vgl. bes. iv-v und xii.

²⁾ Auffüllung mit יְהוָה, cf. GS, dürfte sich darum kaum empfehlen.

Propheten wird. Es sind — genau oder etwa ¹⁾ — 25 Männer, darunter zwei, deren Namen und Amtsfunktionen uns genannt werden. Beide — Jaazanja ²⁾ und Pelatja — sind „Amtleute des Volkes“. Als solche sind sie wie Neh xi 1 gewiss wohl Sippenhäupter, denen aber — hier wie dort — besondere Hoheitsfunktionen übertragen sein müssen. Man wird sogar anzunehmen haben, dass in beiden Fällen ihnen ein im wesentlichen gleicher Auftrag zugekommen ist. In Neh xi 1 f. handelt es sich um die Vornahme eines Synoikismos, durch den die Bevölkerungszahl von Jerusalem gehoben werden soll. Die Stelle steht im Zusammenhang mit Neh vii 4 ff., wo es heisst: „die Stadt war weit ausgedehnt und gross, doch die Bevölkerung in ihr gering, und nicht waren (genügend) Häuser gebaut“. Mit Recht erklärt zu dieser letzten Aussage RUDOLPH ³⁾ unter Rückverweis auf HAUPT, dass „Häuser bauen“ als Gründung von Familien zu verstehen sei ⁴⁾. Genau so ist es aber auch Ez xi 3 der Fall. Hier liegen nämlich zwei an einander gekoppelte Sprichwörter vor ⁵⁾. Das erste besagt, dass man Familien nicht mit einem nahen Verwandten ⁶⁾ begründen soll. Wir befinden uns bei Hesekiel ja immerhin in der Nähe von Lev xviii 6. 7-18 und xx 11 ff. Als weitere Behauptung ist angereicht: wie das Fleisch in den Topf hineingehört, so kommt es uns zu, in den Stadtstaatverband von Jerusalem einzutreten und dort bestimmte politische Rechte in Anspruch zu nehmen. Es handelt sich dabei weniger um eine „hochmütige Selbstbeurteilung“ ⁷⁾, als vielmehr um eine ähnliche Geltendmachung von Nachfolgerechten, wie sie in xi 14-21 beschrieben wird. Denn man hat allen Grund an-

¹⁾ So G, also פַּע; cf. viii 16.

²⁾ Wegen des verschiedenen Vatersnamens ist dieser Jaazanja mit dem viii 11 genannten nicht identisch.

³⁾ RUDOLPH, „Esra und Nehemia“, *HbzAT*, z.St (S. 140).

⁴⁾ Den von RUDOLPH aufgeführten Belegstellen (Dt xxv 9; Rt iv 11; Prov xxiv 27; vgl. Gen xvi 2; xxx 3; Ex i 21) wären noch die Aussagen über Dynastiegründung in 2 Sam vii 27; 1 R xi 38; 1 Chr xvii 10 und sodann auch Ez xi 3 hinzuzufügen. — Neh vii 4 ist buchstäblich verstanden worden von Josephus Ant XI 5, 8.

⁵⁾ Aufnahme von Sprichwörtern oder umlaufenden Wendungen z.B. auch xii 22; xvi 44; xviii 2; xxxvii 11.

⁶⁾ בקרוב ist nicht gleich מקרוב (vii 8; cf. Dt xxxii 17; Iob xx 5), sondern bezeichnet wie Lev xxi 2 f.; xxv 25; Nu xxvii 11; Rt ii 20; iii 12; Neh xiii 4; Ps xxxviii 12 u.a. den „Blutsnahen“. — Bestimmt in falsche Richtung geht der Änderungsvorschlag von BERTHOLET (Komm. i. *HbzAT*), der die „Höhenkultstätten“ als wiedererrichtet vermutete.

⁷⁾ So HERRMANN (Komm. z. St.); dass die anderndie weggeworfenen Knochen seien, sagt der Text nicht und will er nicht aussagen.

zunehmen, dass es sich bei dem Personenkreis von xi 1-13 um solche Leute handelt, die in die Stellen einer verschleppten Oberschicht einzurücken beanspruchen. Ob sie bisher der Landschaft angehörten, was wahrscheinlich ist, oder ob sie den unteren Schichten Jerusalems entstammten, ist nicht deutlich. Jedenfalls sind sie keine „Bluts-nahen“, sei es im eigentlichen oder im bildlichen Sinne. Gerade weil sie in den Rang der politischen Oberschicht streben, kann von ihren Plänen und Erwägungen auch gesagt werden, dass Schaden und Unheil daraus entstehen werden (2).

Man wird, wie bei xi 14-21 auch hier festzustellen haben, dass auf jeden Fall die Ereignisse des Jahres 598 den Terminus *post quem* bilden. Ebenso wird man aber auch hier wieder zu fragen haben, ob man von diesem Zeitpunkt überhaupt weiter wegzugehen habe, derart dass die Verhältnisse nach 587 gemeint seien.

Gibt das, was Hesekiel kraft des ihn überkommenden Jahwegeistes ¹⁾ als prophetisches Wirk- und Wahrwort auszusprechen beauftragt wird, darauf etwa eine Antwort oder wenigstens dafür einen Hinweis? Das aufgetragene Wort geht davon aus, dass es ausdrücklich auf das vorher beschriebene Reden und Wollen verweist. Angefügt wird die Aussage von einem „Mehren“ und „Füllen“ der Stadt. Das war ja der Zweck eines Synoikismos, und darum wird das „Mehren“ und „Füllen“ hier auch von den Angeredeten ausgesagt ²⁾. Nur soll das erreichte Ergebnis darin bestehen, dass man die Zunahme solcher Personen zu verzeichnen hat, die einen jähen und gewaltsamen Tod haben sterben müssen ³⁾. Die beiden Perfekta sind, weil sie die Folge von dem beschreiben, was aus dem Geist der Angeredeten emporsteigt ⁴⁾, Ausdruck für ein künftiges Ereignis, das schon jetzt dem konstatierbar ist, der das Verborgene kennt.

Mit diesen beiden in 5a β, b und 6 dargebotenen Sätzen ist der

¹⁾ Dieses Überfallenwerden vom Geist, der hier ausdrücklich „Jahwegeist“ heisst, ist die Ermöglichung des prophetischen Sprechens. Dagegen ist es „Geist“ allgemein, von dem viii 3; xi 1, 24 das Entrücken ausgesagt wird. Solange nicht andere Momente hinzutreten, lassen sich diese beiden unterschiedlichen Geistwirkungen neben einander hinnehmen.

²⁾ Gegen BERTHOLET, der Änderung in die 1. sg vorschlägt.

³⁾ Hierzu: EISSFELDT, „Schwerterschlagene bei Hes“ (*Studies in Old Test. Prophecy* pres. to Th. H. ROBINSON, 1950, pp. 73-81). — Notfalls könnte man, nachdem חֲלֵלִים voraufgegangen ist, חֲלֵל zu חֲרָב חֲלֵלִי erweitern, was für

den Fortgang in 8 nicht ungeeignet wäre.

⁴⁾ = 'ומעלת ר' (BHK).

Inhalt der aufgetragenen Verkündigung im wesentlichen abgesteckt. Was folgt, zieht entweder diese Linie aus — so 8 und 10 — oder wendet das Bild von Topf und Fleisch auf die Strafansage an — so 7 und 11. Nun hat gewiss der Text in 11 f. eine Erweiterung von dritter Hand aufzuweisen¹⁾. Aber es scheint, als seien auch 7, 9 und 10 als eine nachträgliche Auffüllung anzusehen, so dass allein 8 noch zum alten Spruch gehörte und ihn auch einmal abschloss. Sollte sich der literarische Werdeprozess so verhalten, dann könnte man sogar, ohne dass mir das freilich zwingend erscheinen will, die Aussage von 10a (cf. 11b), das Strafgericht an Israels Grenze, auf das 2 R xxv 6 f. 18-21 (Jer lli 9-11, 24-27) vermeldete Geschehen in Ribla beziehen und als *vaticinium ex eventu* ausgeben. Von solchem Urteil wäre jedenfalls der Kern des Berichteten nicht betroffen. Was dort erzählt wird, liegt durchaus den Ereignissen von 587 voraus und geht somit aus von dem, was durch den babylonischen Eingriff im Jahre 598 ausgelöst war.

Die Erlebnisschilderung geht damit zu Ende, dass berichtet wird, wie während des geistgetriebenen Sprechens des Propheten der eingangs genannte Pelatja plötzlich vom Tode ereilt wird. Dieser Tod ist weder vorhergewusst noch angesagt — wie es Jer xxviii der Fall ist —, sondern er kommt so überraschend, dass er auf Hesekiel selbst wie das Alarmzeichen einer nun sich über den „Israelrest“ aufmachenden Katastrophe wirkt und in ihm nichts anderes hervorruft als fürbittende Klage. Dass er ihn als Bestätigung des aufgetragenen Wortes gewertet wissen will, hat er jedenfalls zu sagen unterlassen oder vermieden. Die Frage, wo und wie dieser Tod von Hesekiel wahrgenommen wurde, ob „in dem Leibe oder ausser dem Leibe“ (2 Kor xii 2 f), die Frage also, welche Bedeutung der Aussage in 1a α für den ganzen Abschnitt beizumessen ist, sei hier noch hinausgeschoben. Betont sei nur, dass der Tod des Pelatja das Veto Gottes wird, sobald die Erlebnisschilderung ihre einmalige palästinische Ereignishaftigkeit zum Kerygma macht für den „Israelrest“, der nicht mehr auf palästinischem Boden lebt.

3. Die „Grenelkalte“ in Jerusalem: viii 5 ff.

Der Abschnitt gliedert sich in vier Unterteile: A: 5-6 (vgl. auch schon 3b), B: 7-13, C: 14-15, D: 16-18. Wie sehr diese Teile nach dem gleichen Aufbauschema gestaltet wurden, möge die nachstehende Übersicht verdeutlichen.

¹⁾ Vgl. d. Lit.

I. Die *Eröffnung und Standortangabe*: „er brachte mich hin zu ...“:

a. 3b, der aber das „Verbringen“ in der 3. f. vom entrückenden Geist aussagt, nennt zunächst „Jerusalem“, sodann „den Eingang zum Tor des Innenhofes, das nach Norden liegt“. Über 3b, besonders seinen Anfang, wird später noch zu handeln sein. — 5 setzt einen Standort im Tempelbezirk voraus, von dem aus der Prophet nach Norden zu einem dort gelegenen Tor schauen kann.

b. 7a nennt „den Eingang (bzw. die Tür) zum Vorhof“. Doch hat in diesem Falle die Standortangabe durch 7b-9 eine Erweiterung erfahren müssen: in der Mauer ist ein Loch, der Prophet hat sich hindurchzuzwängen und stösst auf die zu Tür einem Geheimraum, den er betreten soll.

c. 14a: Standort ist der Eingang des nach Norden gelegenen Tores zum Jahwetempel.

d. 16a α : der Prophet befindet sich im „Innenhof des Jahwetempels“.

II. Die jedesmal mit „und siehe“ beginnende *Beschreibung der Wahrnehmung*, die der Reihe nach den Ort, den beteiligten Personenkreis und die Art des abgöttischen Kultes angibt. Somit:

a. Wo:

1. 5b: nördlich eines sogenannten „Altartores“ und zwar dort „im Eingang“ — sofern es nicht, weil ein „Altartor“ nicht weiter bekannt ist, nur „nördlich des Tores“, in dem der Prophet stand, heissen muss ¹⁾.

2. In 7b-9 fällt die besondere Standortangabe mit der namhaft zu machenden Stätte der Abgötterei zusammen; sie wird darüber hinaus in 10 als ein Ort mit lauter Tierdarstellungen an den Wänden beschrieben.

3. 14b begnügt sich mit einem rückweisenden „dort“.

4. 16a β nennt einen Ort „beim Eingang des Jahwetempels“ und bestimmt ihn noch näher als zwischen Vorhalle und (Brandopfer-) Altar gelegen.

b. Wer:

1. Fehlend.

2. 11: siebenzig Älteste, darunter namentlich genannt Jaazanja, Sohn des Schafan.

3. 14b: Frauen.

4. 16a β : 25 (G: 20) Männer.

¹⁾ / מצפון לשער (cf. EHRlich, HERRMANN u.a.).

c. Was:

1. 5 sagt nur aus, dass ein „Eifersuchtsbild“ sich an der vermuteten Stelle befinde, vielleicht ¹⁾ dass es dort einen „Altar“ habe, während 3b nur von seinem „Standplatz“ sprach und noch vermerkte, dass das abgöttische Bild „Eifersucht“ erzeuge.

2. 11aβ, b beschreibt den Räucher kult vor den Tierdarstellungen ²⁾, für die man fragen kann, ob sie ägyptischer oder mesopotamischer Import sind.

3. 14b nennt das im Tammuz kult übliche Beweinen.

4. 16b spricht von Sonnēnanbetung, die mit der Wendung nach Osten vollzogen wird, so dass man dem Jahwetempel despektierlich die Rückseite zukehrt, was 17bβ in einem nicht genau deutbaren Sinne irgendwie unterstreicht.

III. Die durch ein „und er sprach zu mir“ eingeleitete *Vergewissungsfrage* an den Propheten. In knappster Form hat sie C in 15a. A und B haben sie in 6 bzw. 12 in erweiterter Form, wobei beidemale eine verwandte Begründung für das abgöttische Treiben mitgeteilt wird ³⁾. Eine auf den Abschluss hinstrebende Erweiterung weist D in 17 auf.

IV. Einen *Überleitungsvermerk*, dass der Prophet noch grössere Greuel sehen werde, haben mit nur geringen Modifikationen A, B, und C in 6bβ bzw. 13b bzw. 15b. Für D bringt 18 sinngemäss die *abschliessende Drohung* ⁴⁾.

Das für alle Einzelstücke vorliegende gleiche Aufbauschema lässt einige Folgerungen zu. Nämlich einmal, dass der Abschnitt von Hause aus eine in sich gerundete Einheit ist. Wie es sich um deren ursprünglichen Eingang verhalten haben mag, bleibe vorab dahingestellt. Der Schluss jedenfalls, wie sehr ihm auch der Charakter

¹⁾ Wenn מִזְבֵּחַ zu lesen ist (cf. HERRMANN u.a.). Aber denkbar wäre auch, dass statt des Altars einmal die Personen und die von ihnen verübte Abgötterei genannt waren, etwa 'הַמִּזְבְּחִים לִסְ ' „die dem ... Opfer darbrachten“ (Haplogr. von ל ים vor סמל). Man kann allerdings bezweifeln, ob סֶמֶל überhaupt ein Götterbild bedeutet. Zu denken wäre auch an den Kultbaum bzw. Kultpfahl.

²⁾ עֵנָן ist Glosse (cf. HERRMANN, BERTHOLET u.a.).

³⁾ Die Konformität zwischen 6 und 12 entscheidet m.E. dafür, dass in לִרְחֹקָה in 6 Jahwe das Subjekt ist (so HERRMANN, HERTRICH, COOKE) und nicht die Götzendiener (so HÖLSCHER, BERTHOLET, BALLA); also: „gemäss der Tatsache, dass ich von meinem Heiligtum fern sei“.

⁴⁾ Weder die Auslassung in G(※) Lp, noch das Vorkommen einer ähnlich formulierten Aussage in Jer xi 11; Sach vii 13; Prov i 28 berechtigen zum Verzicht auf 18b.

der unwiderruflichen Drohung eignet, macht eine Beschreibung des göttlichen Strafhandelns, die ebenso detailliert verläuft wie die Begründung der Strafansage, nicht zu einem *notwendigen* Erfordernis. Gerade die Ausweitung des in 17 vorliegenden Formelementes, wonach alle für Jerusalem namhaft gemachte Abgötterei noch durch rechtswidriges Gewalthandeln im Lande überhaupt überboten wird, zeigt, wie durch diesen Vorverweis auf ix 9 die beiden in viii und ix an einander gereihten Themen mit einander verzahnt werden sollten.

Weiter mag beachtet werden, wie in dem verwendeten Formschema manches an Formelemente eines bestimmten Visionsbeschreibungstypus erinnert. Dazu gehört das Erwecken der Aufmerksamkeit in 5a, zumal als Aufforderung, die Augen zu erheben, cf. Sach ii 1, 5; v 1, 5; vi 1 u.a. Dazu gehört ferner die Einführung der Wahrnehmung durch „und siehe“ bzw. „und ich sah: Siehe . . .“; ferner die Vergewisserungsfrage der Gottheit, wie sie ähnlich in den Assonanzvisionen bei Amos (vii 8; viii 2) und Jeremia (i 11, 13; dazu xxiv 3) und bei Sacharja (s. o.) vorkommt. Wesentlich ist auch, dass der gesamte Erlebnisvorgang in einen göttlichen Ankündigungsspruch ausläuft und in ihm sein Ziel hat, genau wie in den genannten Parallelen. Das Besondere an diesem Visionsbeschreibungstypus bei Hesekiel liegt darin, dass dem *einen* Gottesspruch ein vierfach gestaffeltes Erlebnisbild voraufgeht; ferner, dass hier als Vision beschrieben und so in ihren Rang gehoben wird, was an sich, vom Empfang des Gottesspruchs abgesehen, auch einer gewöhnlichen Wahrnehmung zugänglich ist, wenn und solange Hesekiel sich in Jerusalem befindet. Dem Abschnitt eignet also etwas von Zwitterstellung zwischen echter Vision und alltäglicher Wahrnehmung.

Sind dann die visionären Stilmomente lediglich schriftstellerische Umkleidung für das, was der Prophet an Ort und Stelle hat feststellen müssen? Aber das anzunehmen wird dem eigentümlichen literarischen Gepräge des Stückes kaum gerecht. So scheint es eher so zu liegen, dass es sich um Dinge handelt, die einzeln dem Propheten bereits irgendwie bekannt sein mochten, sei es dass sie ihm zufolge früherer Autopsie „nachgegangen“ sind, sei es, was denkbar, aber unwahrscheinlicher ist, dass sie durch Hörensagen zu ihm kamen, die aber nun den fern von Jerusalem Weilenden einmal mit solcher Eindringlichkeit überkamen, dass sie ihm den zu empfangenden Gottesspruch begründen und einsichtig machen konnten.

Dann aber weist die visionäre Verdichtung solcher Vorgänge, die

noch im Jerusalemer Tempel möglich sind, und ebenfalls das in Bezug auf die Art des göttlichen Zornhandelns noch allgemein gehaltene Drohorakel auf Zeitverhältnisse, die näher an 593 als an 587 liegen müssen.

4. Das Strafgericht an Jerusalem: ix 1-11; x 2, 6, 7

Durch eine knappe Fortsetzungseröffnung (ix 1a α) wird ein weiteres visionäres Erlebnis — oder sind es gar zwei? — dem zuvor berichteten angeschlossen. Unverändert ist der Schauplatz. Wir sind auch hier im Tempelbezirk von Jerusalem, hören vom Oberen Tor, das nach Norden liegt¹⁾ und das wohl mit dem viii 14 genannten Tor gleichzusetzen ist²⁾, hören von dem Bronzealtar, den Salomo hatte errichten lassen und den Ahas nördlicher rücken liess (2 R xvi 14). Und wenn auch 7a ein Zusatz sein mag, der „die Verunreinigung des Tempels durch Leichen mit einem ausdrücklichen Befehl Jahwes zu rechtfertigen“ unternimmt³⁾, so bleibt immer noch gesagt, dass vom Tempel das Strafhandeln seinen Ausgang nimmt. Was obendrein ix 3a und x 2, 6, 7 über die im Tempel anwesende Erscheinungsglorie Gottes, über den Kerub bzw. die Kerube, über das Tronpostament des Tempels⁴⁾ vermelden, sei hier nur gestreift.

Gleichwohl ist es ein gänzlich anderes Bild, das hier ins Helle dringt. Es erscheinen sechs Männer mit Zerstörungswerkzeugen. Ein weiterer ist ihnen beigesellt, der durch helle Leinenkleidung auffällt und am Gurt das Gerät eines Schreibers trägt. Er wird auch weiterhin in ix stets mit diesen beiden Kennzeichen benannt, wohingegen er in x 2, 6, 7 nur „der linnenbekleidete Mann“ heisst. Eine Eigentümlichkeit der Darstellung liegt darin, dass der Prophet, bevor das Bild in seiner Handlung läuft, auf seine Bedeutung hingewiesen wird⁵⁾. Das Visionsbild beginnt ja nicht damit, dass die hernach auftretenden Gestalten herbeigerufen werden⁶⁾, sondern dass sie als näherkommend

¹⁾ אֲשֶׁר מִפְּנֵה in 2 dürfte als Addition der beiden Varianten: אֲשֶׁר מִפְּנֵה und הַפְּנֵה entstanden sein.

²⁾ So zuletzt BALLA (in *Festschr. f. Rud. BULTMANN*) gegen SPRANK (Stud. z. Ez = *BWANT* III, 4, 1926).

³⁾ HÖLSCHER S 70; cf. COOKE, BALLA.

⁴⁾ Cf. L. KÖHLER, *Lex. s.v.* und die dort genannte Lit. Für den Jerusalemer Königstron vgl auch GALLING, *BRL* 521 (cf. *AOB* Abb. 73).

⁵⁾ Anders Sach i 9; ii 2 usw.

⁶⁾ Das würde die Lesung eines Imp. Q oder Pi (so HERRMANN, HÖLSCHER, COOKE, BALLA) erfordern und müsste dann Verdacht gegen 1b erwecken (HERRMANN, BALLA).

angesagt werden. So wird von vornherein alle Aufmerksamkeit auf sie gelenkt, wie sie zugleich auch durch einen vorweg deutenden Abstraktbegriff als eine Dienstgruppe mit einer bestimmten, für sie charakteristischen Tätigkeit ausgewiesen werden ¹⁾. Sie sind ein an der Stadt tätiger, in diesem Falle gegen sie einschreitender „Aufsichtsdienst“, der zur Verfügung Gottes steht.

Die visionär erlebte Handlung besteht nun darin, dass einmal Menschen ein Zeichen erhalten, das ihnen Schonung im Gericht bringt, und dass zum andern dieses Gericht als furchtbares Blutbad gleich darauf anhebt ²⁾. Es sind in der Stadt ³⁾ nur die dem Gericht entnommen, die über alle in ihr (der Stadt!) verübten Greuel Leid getragen haben. Das setzt freilich eine vorausgehende detaillierte Darlegung der verübten Greuelkulte nicht notwendig voraus; denn dafür bleibt der Vermerk zu schwach. Aber das konnte Anlass werden, eine solche Darlegung beizubringen und literarisch vorzuordnen.

Darin unterscheidet sich nun diese Vision von der vorausgehenden, dass der sie abschliessende Gottesspruch erst durch eine fürbittende Klage ausgelöst wird. Eine ganz ähnlich formulierte fürbittende Klage fand sich auch xi 13 und markierte dort den Abschluss. Hier wie dort ist es Fürbitte für den „Rest Israels“, dem durch das göttliche Zornhandeln Vernichtung droht. Das ist hier etwas verwunderlich, wo es doch ausdrücklich solche geben soll, die dem Gericht entnommen werden und damit ein ähnlicher „Rest“ wären wie jene, die zu Elias Zeiten ihre Knie nicht vor dem tyrischen Baal beugten (1 R xix 18). So mag es sich wohl um eine liturgisch geprägte Formel aus der prophetischen Fürbitte handeln, die an beiden Stellen von Hesekiel aufgenommen und nur leicht von einander modifiziert ist. Handelt es sich aber um geprägtes Gut, so kann weder hier noch in xi 13 auf diesem prophetischen Einsprechen das eigentliche Gewicht liegen. Die Fürbitteformel macht den göttlichen Entscheid erforderlich. Von hier aus würde sich ergeben, dass nach xi 13 der Abschnitt xi 14-21 solche Stelle auszufüllen hat und darum angeschlossen wurde.

Der hier gegebene Gottesentscheid (ix 9 f.) weist mancherlei Über-

¹⁾ Über die Abstraktbildung *q^otulla^b*, die besonders in der Rechtsterminologie Verwendung fand, soll bei anderer Gelegenheit gehandelt werden.

²⁾ Sollte man 7b vielleicht als **וַיִּצְאֹהוּ יְהוָה בְּעִיר** zu lesen haben?

³⁾ „Inmitten von Jerusalem“ (4) dürfte eine ähnliche Beifügung wie in iv 1 sein.

einstimmungen mit dem die Vision in viii, abschliessenden Drohspruch (viii 17a β , b, 18) auf. Beide benennen als erstes die erdrückend grosse Schuld des „Israel“-Volkes ¹⁾; beide bestimmen diese Schuld als „rechtswidriges Gewalthandeln“ bzw. als „Bluttat“ und „Rechtsbeugung“; beidemale ist der Tatort nicht der Tempel, nicht nur Jerusalem, sondern „das ganze Land“, das davon „voll ist“. Mag solche Aussage möglicherweise in viii 17 hernach zugekommen sein, hier in ix 9 ist sie jedenfalls von Anfang an so da ²⁾ und jeder Bezug auf die Greuelkulte von viii fehlt. Gemeinsam ist sodann der Übergang zur Strafansage durch „auch ich meinerseits“ und durch die Wendung „es soll mein Auge nicht betrübt sein, nicht will ich Mitleid haben“, wo hingegen die Ausgänge beidemale variieren.

Damit aber dürfte nun auch, wie das Formschema an die Hand gibt, der eigentliche Abschluss der Vision von ix erreicht sein, die also ursprünglich auf vv 1-10 zu begrenzen wäre.

Wie aber steht es um 11? Hier wird erzählt, dass der linnengekleidete Schreiber zurückkommt und über die Durchführung seines Auftrags berichtet. Dass Entsprechendes über die sechs anderen Gestalten nicht berichtet wird, muss befremden. Man kann eine Lücke im Text annehmen und sie durch Einschub von x entstanden denken ³⁾. Nur bleibt auffällig, dass sich gerade in diesem Kap. x über den Linnengekleideten noch eine weitere, freilich fragmentarische Notiz findet. Sie liegt vor in den vv 2, 6, 7. Irgendwie war diese Notiz einmal nach rückwärts verknüpft. Aber die Verbindung ist, zumindest durch den Einschub von x 1 abgerissen. Die doppelt einsetzende Redeeinführung lässt aber noch sehen, dass eine einfache Aussage („und er sprach“ ⁴⁾) hernach zur Neuverknüpfung deutlicher nachgezogen worden ist. Auch sonst hat dieses Textstück gewisse Auffüllungen aufzuweisen. Dazu gehört einmal 6 als ganzer. Er ist als ein redaktioneller Rückverweis anzusprechen, der 2 mit 7 wieder zu einander bringen soll, nachdem der Einschub des Stückes 3-5 sie aus einander gerissen hat. Dazu scheint aber auch das in 2 und 7 zweimal sich findende „aus dem Raum zwischen den Keruben“ bzw. der Relativsatz „das zwischen den Keruben war“ zu gehören,

¹⁾ Zweifellos ist **יְהוּדָה** Beifügung; cf. Lit., zuletzt BALLA. — Über **וְנִאֲשָׂאֵר** in 8 cf. BHK.

²⁾ Gleiche Sünden: vii 23; xxii 2-16, 24 f., 27, 29; xxxiii 25 f.; xxxiv; xxxvi 16 f., 31.

³⁾ So BALLA.

⁴⁾ Man umgeht die vorhandene Schwierigkeit, wenn man das zweite **וַיֹּאמֶר** mit Berufung auf G fallen lässt.

somit die Bemerkungen, die mit einer Mehrzahl von Keruben rechnen. Zieht man diese Auffüllungen ab, so ergibt sich folgendes Visionsmotiv. Eine schon zuvor eingeführte in Linnen gekleidete Gestalt, von der aber hier nicht auch ausgesagt wird, dass sie ein Schreibgerät umgetan habe, soll in den Zwischenraum eines sogenannten „Radwerks“ treten. Dieser letztere Ausdruck setzt ebenfalls voraus, dass ehemals vorausgegangenener Text Näheres über ihn dargestellt hatte¹⁾. Innerhalb von diesem „Radwerk“ befindet sich der Linnengekleidete zu Füßen eines Kerubs, der ihm die hohl zusammengehaltenen Hände mit Glühkohlen füllt²⁾, auf dass er sie über die Stadt streue. Damit bricht die Notiz ab und wird nirgends wiederaufgenommen.

Die immerhin beachtliche Unausgeglichenheit, mit der sich diese eigenartige Notiz inmitten ihrer Umgebung erhalten hat, erlaubt es schwerlich, sie als blosses Wucherung anzusprechen. Im Gegenteil dürfte es sich eher um den noch erhaltenen Rest einer besonderen Vision handeln, die ein ähnliches Motiv wie ix zum Inhalt hatte, nämlich das strafende Vernichtungshandeln an Jerusalem. Welche Rolle in diesem Visionsfragment der Linnengekleidete ausserdem noch spielte, lässt sich nicht sicher sagen. Wahrscheinlich war er sogar die einzige Gestalt, die darin — ausser dem Kerub und natürlich Jahwe — wahrnehmbar wurde. Als aber dieses Fragment der Vision in ix 1-10 angeschlossen werden sollte, war es erforderlich, ihm die Aussage von ix 11 als Überleitung voranzustellen.

Weil in diesem Visionsfragment ein einzelner Kerub eine Rolle spielt, so liesse sich fragen, ob damit nicht auch die Aussage in ix 3a von der gleichen Hand herzuleiten sei. Es ist hier die Erscheinungsglorie „des Gottes Israels“, von der der Wechsel ihres Standortes, von dem Kerub weg und zum Tronpodium des Tempels hin, ausgesagt wird. Gegenüber der anderen Bezeichnung, „Erscheinungsglorie Jahwes“, die in noch zu besprechenden Partien auftritt, findet sich diese für sich zu haltende sprachliche Wendung noch viii 4; x 19b; xi 22b. Alle diese Stellen aber erweisen sich als sekundär. Hier sei vorab nur für viii 4 darauf hingewiesen, dass die Aussage mit

¹⁾ Jedenfalls ist das, was jetzt x 13 samt Umgebung hierzu bringen, lediglich sekundäres Nachholen.

²⁾ Dass man wegen der zunächst konzentrierter gehaltenen Aussage in 2 den Text in 7 zu reduzieren habe, indem man das Handeln des Kerubs als theologische Korrektur anspricht (so HERRMANN), erscheint mir nicht zwingend zu sein.

einem Rückverweis auf Kap. i verbunden ist, wie er auch x 15, 20, 22 in ebenfalls als sekundär anzusprechenden Stellen vorliegt.

5. *Der Wegzug der „Erscheinungsglorie Jahwes“*: x 3-5, 18, 19a; xi 22-23

Zersplitterte Notizen sind es, die davon erzählen, wie die „Erscheinungsglorie Jahwes“ — so die Bezeichnung hier — Tempel und Stadt verlässt und sich auf den östlich von Jerusalem gelegenen Ölberg begibt. Aber es sind auch recht fragmentarische Notizen, die diesen Wegzug vermelden. So fehlt der eigentliche Anfang, der auszusagen hätte, warum Jahwe in seiner kultischen Manifestationsform aus seinem Heiligtum fortgeht. Er verlässt ja den Zionstempel nicht, um eine neue irdische Stätte zu erwählen, an der man ihm hinfort begegnen könnte. Davon verlautet nichts. Auch macht er, wie es zum Schluss heisst (xi 23), bereits draussen vor der Stadt, somit völlig im Freien Halt. So tritt er gleichsam nur beiseite, und er tut das auch nur auf geraume Zeit hin, um sich alle weiteren Entscheidungen durchaus vorzubehalten. Aber er gibt auf jeden Fall Raum für ein Handeln im Tempelbezirk, das, wie hart und bitter es auch sein mag, durch seinen Weggang kein Sakrileg werden kann. Doch ausgesprochen ist dieser Beweggrund nicht; er ist nicht einmal in einer solchen Art angedeutet, wie es die Glosse in ix 7a tat. Ihn lässt nur die Unterbringung aller dieser auf die Erscheinungsglorie Jahwes bezüglichen Notizen im Nachgang zu ix erschliessen.

Der Anfang fehlt auch insofern, als wir uns mit x 3-5, wo das Motiv vom Weggang Jahwes erstmals erscheint ¹⁾, bereits mitten in der Handlung befinden. Die (hier in der Mehrzahl genannten) Kerube haben das Allerheilige verlassen und sich südlich vom Tempelgebäude hinbegeben. Den Innenhof erfüllt schon die die göttliche Gegenwart bergende und bezeugende Wolke. Nun hebt voll numinöser Spannung der entscheidungsvolle Akt des Geschehens an. Die Erscheinungsglorie Jahwes macht sich auf. Schon dringt ihr überheller Lichtglanz bis in alle Teile des Vorhofes. Schon rüsten die Kerube sich zum Dienst; das Schwirren ihrer Flügel ist bis in den Aussenhof zu hören ²⁾ und gleicht der Donnersprache des Gottes El-Schaddai, wie es i 24 primär an tosende Wasser erinnert. Damit

¹⁾ viii 4a und ix 3a möchten vielleicht Ersatz für das Vermisste sein, sind es aber nicht. Beide sind redaktioneller Herkunft (s.o.). Zudem sagt ix 3a wesentlich dasselbe aus wie x 4a.

²⁾ Dass der Visionär im Aussenhof stehe (BERTHOLET), ist aus x 5 kaum zu folgern.

bricht zunächst der Faden ab. Verwoben hat man ihn an dieser Stelle mit dem Variantenrest, der von dem Linnenbekleideten und von dem Kerub handelte. Das hat ein paar geringfügige Textaufarbeitungen verursacht ¹⁾.

Das anschliessende Splitterstück findet sich x 18 f. Die Erscheinungsglorie Jahwes, die sich in Richtung auf das Tronpodium hin bzw. — bei entsprechender Textänderung — von diesem Tronpodium bereits erhoben hatte, verlässt nunmehr den Tempel und begibt sich zu den Keruben, die sich sogleich von der Erde erheben und das über ihnen tronende Numen aufwärts tragen. Wie in x 2 wird vermerkt, dass sich dieses Geschehen „vor meinen Augen“ zutrug. Damit aber endet die Aussage auch schon wieder. Denn was in 19 folgt, sind Zusätze doppelter Art. Der erste betrifft den Rest von 19a und weist recht verstümmelten Text auf ²⁾. Der zweite, 19b, der von nur einem Kerub ³⁾ und von der „Erscheinungsglorie des Gottes Israels“ spricht, erinnert an die redaktionellen Zutaten viii 4 und ix 3a. Von gleicher Art ist hernach xi 22b. Das Haltmachen am Eingang zum östlichen Tempeltor ist gewiss eine Variante zu der Hauptnotiz in xi 23; sie will Jahwe zwar ausserhalb des Tempels, aber doch nicht weiter als gerade erforderlich verweilen lassen. xi 23 ist jedenfalls das letzte Splitterstück dieser Motivreihe; redaktionell ist es durch xi 22a mit x 19 verzahnt worden.

Die Zerschlagung dieser in sich geschlossenen Motivreihe geschah weithin aus dem Bestreben, hier mit Variantenmaterial über das

¹⁾ Dazu gehört in 3 בְּבֹאֵי, was schliesslich noch zur grösseren Deutlichkeit den Zusatz הָאֵשׁ erhielt. In 4 ist מַעַל הַכְּרוֹב unter dem Einfluss von 2, 6, 7 hinzugetan worden. Ob man aber das dann folgende עַל mit GVA und entsprechend der fast gleichen Aussage in ix 3 als אֶל- lesen soll, ist sachlich nicht sicher. Sollte nicht ein מַעַל passender sein? Das würde bedeuten: die Erscheinungsglorie befindet sich bereits auf dem Tronpodium, weil ja auch die Kerube bereits den Tempel verlassen haben, um zu neuem Dienst bereit zu stehen.

²⁾ Dieser Rest gehört vielleicht — über 19a und über 20-22a hinweg — mit 22b zusammen. Dabei könnte das unerklärbare וְאוֹתָם am Ende von 22a aus einem בְּצִאתָם entstanden sein, wie ein solches in 19aβ sich findet. Ferner wäre, wenn solche Beziehung zwischen 19aβ und 22b zu Recht besteht, der abgespaltene v. 22b hinter בְּצִאתָם einzufügen und würde damit vor die Restaussage in 19aβ bzgl. der Räder zu stehen kommen.

³⁾ GS lesen harmonisierend den Plur., worin die Kommentare folgen.

Thema der Tronvision aufzureichern. Doch würde das nur für Kap. x gelten. Die Tatsache, dass sich der letzte Satz des Motivs vom Auszug Jahwes aus dem Zionstempel ziemlich am Ende des Gesamtkomplexes vorfindet, die Tatsache ferner, dass die in x durchgeführte Aufreicherung auch am Anfang von viii anzutreffen ist, dürfte zu dem Schluss führen, dass der Wegzug Jahwes erlebnismässig das letzte hier zu vermeldende Faktum war und dass die Schilderung davon literarisch zum Faden dienen sollte, auf dem die andern hier mitgeteilten Erlebnisse aufgezo-gen wurden. Von hier aus wäre dann weiter zu fragen, ob nicht auch der um das Ganze gelegte Rahmen sachlich seine nächste Beziehung gerade zu diesem Auszugsmotiv hat. Darüber hernach. Vorab bliebe noch zu vermerken, dass das verhandelte Motiv zeitlich in die Nähe der Tempelzerstörung gehört und dass es auf die Frage antworten will, wie solche Zerstörung theologisch denkbar ist. Die Frage bricht aus theologischer Reflektion auf, die Antwort aber wird in der Wunderschau des Geistes erfahren. Damit eignet auch diesem Stück eine gewisse Zwitterstellung, wie sie ähnlich beim Thema der Greuelkulte zu beobachten war. Aber nun wird man gerade wegen dieses zwiefältigen Charakters auch wieder zur Vorsicht in der Ansetzung der Entstehung dieses Stückes genötigt. Eine solche Reflektion braucht nicht erst *ab urbe deleta* aufzubrechen. Sie wird bedrängend, seitdem mit der hereinbrechenden Katastrophe als unausweichlichem Faktum zu rechnen war, d.h. seitdem es für einen Propheten nötigend geworden war, solchen zugekommenen Willensbeschluss Gottes zu verkünden.

6. *Das Aufreicherungsmaterial: viii 2, 3a; x 1, 8, 9-17, 20-22*

Dreimal, nämlich viii 2; x 1 und x 9 steht zur Einführung die in Visionsbeschreibungen übliche Eröffnungsformel „und ich sah, siehe ...“. Dadurch sind drei Themagruppen kenntlich gemacht. Die erste, also viii 2, 3a, schliesst an die Aussage von der „Hand des Allherrn Jahwe“ in 1b an, will aber auch ihrerseits überleiten zum Ent-rücktwerden durch den Geist, von dem 3b berichtet. Der, der „das Gebilde einer Hand“ ausstreckt, um den Propheten an seinem Haarschopf zu ergreifen, wird zuvor in ungefäh- rer textlicher Übereinstimmung mit i 26b β , 27 beschrieben ¹⁾. Dabei ist Anlehnung, aber auch leichte Umformung zu beobachten.

¹⁾ Nur zwei Textbesserungen wird man vorzunehmen haben: das erste $\omega\alpha$

Das zweite Stück (x 1) stimmt textlich weitgehend mit i 26a überein ¹⁾. Nur sind es im Unterschied zu Kap. i nicht „Wesen“, sondern „Kerube“, über deren Häupter der Tron Gottes sichtbar wird. Ausdrücklich waren die Kerube hier zu nennen, weil die Aussage ihrem Zusammenhang entnommen ist und mit einem rückverweisenden Suffix wie i 26a nicht mehr auskam. Aber mit dieser Nennung der Kerube wird zugleich deutlich, dass die Aufreicherung zu x 3-5 gehört. Es liesse sich sogar vermuten, dass sie, wie das mit viii 2, 3a der Fall ist, verbindend zwischen x 3-5 und einer vorausgegangen verlorenen Aussage über den auf den Keruben tronenden Gott hat stehen sollen. Dann ist auch die Umbenennung der „Wesen“ in „Kerube“ unter dem Einfluss von x 3-5 geschehen. Die Epiphanie in der Talebene von Tel Abib wird in das Milieu des Jerusalemer Tempels hineingestellt.

Eine rein glossatorische Erweiterung dürfte x 8 sein. Sie nimmt darauf Bezug, dass in x 7 von einer „Hand“ des Kerubs gesprochen war. Sie soll eine Aussage, wie sie sich hernach in 21b findet, verdeutlichen und bestätigen ²⁾.

Mit x 9 beginnt dann das dritte und nun in einiger Ausdehnung beigebrachte Aufreicherungsstück. In den vv. 9-12 handelt es von den vier Rädern, von denen sich je eines neben je einem Kerub befinde. Der Text entspricht weithin dem Passus i 15-18, abgesehen davon, dass „Kerube“ auch hier an die Stelle der „Wesen“ dort getreten sind und dass in 11b eine Ähnlichkeit mit i 12b bzw. 20 vorliegt, wobei aber 11b durchaus Wucherung sein kann ³⁾. Glosse ist jedenfalls 13; die hier genannten „Räder“ sollen mit dem „Radwerk“ in 2 (6,7) gleichgesetzt werden. In dem, was in 14-17 und 20-22 folgt, überwiegen die Wucherungen. In 15 werden die Kerube mit

ist mit GL^D als אִשׁ „Mann“ zu vokalisieren und vor das zweite ein כְּמֵרָאָה (cf.

analog כְּמֵרָאָה זֶהָ) einzufügen.

¹⁾ Statt אֶל- ist עַל- zu lesen.¹

²⁾ Wegen der Beziehung zu 7 mag es auch geraten sein, יד־אדם im Sg beizubehalten und nicht den Plur. herzustellen, wie es G in Übereinstimmung mit 21 tut. Auch sollte man den auffälligen Anfang (וַיֵּרָא לִכְ) belassen; denn

G^BS erleichtern.

³⁾ 10b ist durch einzusetzendes וּמַעֲשֵׂיהֶם zu eröffnen; so HERRMANN,

BERTHOLET. — Wie 11b so scheint mir auch 12a Wucherung zu sein. — Die beiden letzten Worte in 12 könnten eine durch den Einschub von 13 entstandene Dittographie sein, die hinterher differenziert worden wäre: פְּנִים < אֹפְנִי(ה)ם

den am Kanal Kebar erschaute „Wesen“ gleichgesetzt. Dasselbe geschieht in 20-22. Auch 17 redet von den „Wesen“; er tut es in Nachbildung von i 21 und will nachtragen, was über das „Stehenbleiben“ zu sagen sei, worüber der voraufgehende v. 16 nichts vermerkt hatte. So bleibt an Bestand aus dem ursprünglichen Aufreicherungsmaterial nur dieser v. 16 übrig, der ungefähr mit i 19 übereinstimmt. Und v. 14? Er redet von vier „Gesichtern“, die dem Zusammenhang nach solche der Räder sein müssten. Wenn diese Gesichter nach dem jetzigen Text differenziert werden, so mag das vielleicht eine in Anlehnung an i 10 vorgenommene Auffüllung sein. Es könnte der ursprüngliche Text lediglich gesagt haben: „das Gesicht ‚eines jeden‘ war das Gesicht eines Kerubs“¹⁾. Wie dem auch sein mag, auf jeden Fall wäre die Notiz aus ihrem Zusammenhang gerissen, weil vorher anzugeben gewesen wäre, auf wen sie gehen soll.

Was lässt sich nun über das Verhältnis dieses Aufreicherungsmaterials zu Kap. i aussagen? Die in viii und x verwendeten Stücke sind offensichtlich einem bestehenden Zusammenhang entnommen. Wenn ihre Anordnung gegenüber Kap. i gewissermassen in umgekehrter Folge verläuft, so ist das lediglich durch den Unterbringungszweck verursacht. Dass in Kap. i der Passus 15-21 über die „Räder“ Einschub ist, hat SPRANK dargetan²⁾. Aber es leuchtet nicht ein, dass dieser Einschub Kopie von x 9 ff. sei. Denn x 9 ff. ist ebenfalls Einschub und zwar von bereits geformtem Text. Wäre es nicht so, dann hätte die Variante von dem „Radwerk“ und dem darüber befindlichen Kerub (x 2, 6, 7) weder ihre Ergänzung zu einem Gebilde mit mehreren Keruben, noch vor allem den ausgleichenden Vermerk in x 13 zu erhalten brauchen. Die Spekulation über die „Räder“ dürfte somit von gleicher Hand sowohl in i 15 ff. wie in x 9 ff. eingetragen worden sein. Die Aufreicherung ist dann auch nicht von Hesekiel selbst vorgenommen worden, was ja ohnehin anzunehmen naheliegt.

7. *Der Rahmen (viii 1, 3b; xi 24 f.) und die Reibung des Ganzen*

Der Rahmen nennt einerseits Zeit und Ort für eine überkommene Schauung und für eine als Wunderhandeln des Geistes erlebte Ent-rückung. Er vermerkt andererseits die Beendigung dieser Wider-fahrnisse und registriert die Kundmachung der in der Vision empfan-genen göttlichen Willensworte.

¹⁾ I: פְּנֵי־אֶחָד

²⁾ a.a.O., p. 52 ff.

Im Jahre VI, das ist gemäss i 2 das Jahr 592 v. Chr., befand sich nach der ausdrücklichen Angabe dieses Rahmens Hesekiel unter den Verschleppten in Babylonien. Schon dass nach Deportationsjahren gezählt wird, würde darauf hindeuten. Das Jeremiabuch rechnet ja für den gleichen Zeitraum nach Regierungsjahren Zedekias (cf. xxvii 1; xxviii 1; xxxii 1; xxxix 1 f.). Worauf bezieht sich das hier auf Jahr, Monat ¹⁾ und Tag genau vermeldete Datum? Meint es wirklich, wie es jetzt scheinen will, die von dem Rahmen umspannte Gesamtkomposition? Aber ist das möglich, wo darin Einzelstücke zusammengeschlossen sind, die nach Form und Herkunft recht verschiedenartig sind? Oder bezog sich die präzise Datierung von Hause aus nur auf ein einzelnes Erlebnis und ist erst hernach durch redigierende Hand auf das Gesamtgefüge ausgedehnt worden? Dann wäre zu fragen, welches Erlebnis es war, das mit dieser Datierung ursprünglich zusammengehört hat.

Es scheint, als spiegele die sprachliche Gestaltung des Rahmens etwas von diesem Einerseits-andererseits wieder. Es heisst xi 24b, dass die Schauung, die dem Propheten zuteil geworden war, als sie beendet war, wieder von ihm nach oben ging. Sie war dann also vorher über ihn herabgekommen. Das spricht viii 1b mit der Wendung aus: „da fiel dort auf mich herab die Hand des Allherrn Jahwe“²⁾. Wo sonst bei Hesekiel davon die Rede ist, dass die Gotteshand auf bzw. über ihm „war“ (sich daseiend und tätig erwies), lautet die Fortsetzung, dass Gott und zwar Er selber, Er in 3. masc. bezeichnet, zu dem Propheten spricht (iii 22) oder etwas mit ihm tut (xxxiii 22; xxxvii 1; xl 1, 3). Um eine analoge Aussage für den Anfang von viii zu finden, müsste man schon zu dem in den vv. 7, 14 und 16 vorliegenden und vor 5 zu rekonstruierenden „und Er liess mich hineingehen . . .“ greifen. Näher aber dürfte es liegen, auf die Übereinstimmung mit i 1-3 hinzuweisen. Stellt man hier die nachgeholte Buchüberschrift in 3a, sowie die ergänzende Stichwortglosse 2 beiseite, so bleibt unterschiedlich nur die ungewöhnliche Aussage von 1b (darüber hernach). Alles übrige ist parallel: Datum, Ortsangabe im Zustandssatz und die Aussage von der Gotteshand, die der Prophet über sich spürt. Dazu dann aber auch beidemale die unmittelbare Fortsetzung mit: „Da sah ich, siehe . . .“.

¹⁾ Zwischen M und G ist die Monatsangabe strittig, ob es der sechste bzw. fünfte Monat war.

²⁾ GL^v gleichen dem sonstigen Vorkommen der Wendung an und machen die Stelle farbloser.

Im ersterörterten Falle bezöge sich das Datum auf die visionäre „Verdichtung“ der Greuelkulte als der Begründung eines Drohspruches, evtl auch noch auf die Vision vom Strafgericht über Jerusalem. Aber das erste Thema dürfte gerade nicht von solcher Art sein, um durch eine Datierung herausgehoben zu werden. Und das zweite Thema dürfte nur literarische Fortsetzung des ersten sein und nicht unmittelbarer Erlebnisübergang.

Die andere Möglichkeit würde die Datierung mit der Vision vom Wegzug der Erscheinungsglorie Jahwes aus dem Jerusalemer Tempel verbinden. Das ist umso wahrscheinlicher, als dieses Thema, an das sich auch das Aufreicherungsmaterial angereicht hat, den Gesamtkomplex der literarischen Komposition durchzieht.

Zum Rahmen gehört aber auch noch die Aussage über die Entrückung, die der Geist wirkt. Am Anfang wie am Schluss des Gefüges vermerkt, soll sie offensichtlich jetzt dem Ganzen gelten.

Die nicht zu verkennende Brüchigkeit zwischen viii 3b und viii 5 ff. gibt jedenfalls zu erkennen, dass der Abschnitt über die Greuelkulte (er zumindest) erst redaktionell unter das Entrückungsmotiv gestellt worden ist. Verwunderlich ist dann aber, dass es im Gefüge eine Stelle gibt, die als einzige ausdrücklich das Entrückungsmotiv aufnimmt und einen bestimmten Vorgang darunter rückt, der nun gerade am allerwenigsten dazu passt, nämlich xi 1a¹⁾. Es dürfte kaum zweifelhaft sein, dass hier lediglich ein redaktioneller Verknüpfungsprozess vorliegt. Dem Komplex der Unheil kündenden Gesichte werden als Abschluss zwei Ereignisse beigelegt, die für die Exilierten, aber eben nur für sie, heilvollen Inhalt haben.

Aber vielleicht hat man diesen redaktionellen Charakter noch verstärkter zu betonen. Sollte es nicht gerade zu der Aufnahme und Voranstellung des Entrückungsmotivs in xi 1a deshalb gekommen sein, weil ursprünglich ein anderes Stück damit geschlossen hatte und dann auch damit eröffnet war, nämlich das Stück, das vor der Einfügung von xi 1-13, 14-21 als letztes vorlag: die Vision vom Wegzug der Erscheinungsglorie Jahwes aus dem Tempel. Die bezüglich des Entrückungsmotivs angestellten Erwägungen führen damit auf den gleichen Sachverhalt, zu dem man auch durch die anderen Rahmenelemente geführt wird.

Vielleicht gibt noch eine Einzelheit im Rahmengenüge hierfür einen Hinweis. viii 3b sagt — wie i 1b und xl 2 —, dass die Entrückung

¹⁾ Über die Anstöße vgl die Lit. und das oben Gesagte.

geschah „in göttlichen Gesichtern“. Wie es um diesen Plural bestellt sein mag, ob man ihn belassen oder in den Singular ändern soll ¹⁾, ob er eine Mehrzahl von Visionserlebnissen oder den am Stamm-begriff haftenden Zustand bzw. die Einzelakte eines Tuns oder Geschehens aussagen soll, für den Redaktor des Ganzen könnte er durchaus das erste tun, während er — wie in i 1b — für die Wegzugsvision durchaus einmal im zweiten Sinne gestanden haben kann. Der Rahmenabschluss (xi 24a) hat jedenfalls den Singular ²⁾ und gibt damit den letzten Hinweis, dass Datierung, Aufenthaltsangabe wie Entrückungsmotiv sich von Hause aus auf eine einzelne besondere Vision bezogen haben und zwar, wie wahrscheinlich gemacht werden sollte, auf die Vision vom Wegzug der Erscheinungsglorie aus dem Tempel zu Jerusalem.

Dieser Vision, die gleichsam die „Orientierung“ abgibt, wurde vorgeordnet, was in den zu einander gewachsenen Kap. viii und ix vorgeführt wird (samt dem Sondermotiv, das sich x 2, 7 zufolge seiner Verflechtung erhalten konnte), und es wurde ihr beigefügt, was xi 1-21 erhalten und weitergeformt haben. *So ist eine Sondersammlung zustande gekommen, die der Exilsgemeinde eindringlichst vorhält, dass es für sie politisch „revisionistische“ Hoffnungen nicht mehr gibt, weil die heimatliche Hauptstadt zu Bruch geht und sogar ihr Tempel seinen sakrosankten Charakter nicht behalten soll. Zu hoffen steht allein, was Grund des Glaubens sein darf, dass Jahwe selber an seiner Gemeinde sein erneuerndes Werk tut, das ihr neue Zukunft schenkt.*

8. Folgerungen

Die hier vorgelegte Studie, die an das anknüpft, was andere zuvor erarbeitet haben, konnte sich auf die Erörterung literarischer Fragen beschränken. Aber sie glaubte, gerade in diesem Bereich zu weiterer Klärung beitragen zu können. Sollte sich das Gefundene als verwertbar erweisen, so ergäbe sich:

a) Die von HERNTRICH, BERTHOLET, AUVREY ³⁾ und VAN DEN BORN ⁴⁾ vertretene These einer palästinischen Wirksamkeit Hesekiels

¹⁾ In viii 3 lesen den Sg 7 MSS GLPSTV (folgend: HÖLSCHER, BERTHOLET, BALLA), in i 1: GMSS 'AΘΣΣ (so BERTHOLET), in xl 2 nur G. — xliii 3 hat verbotenen Text.

²⁾ ברוח אלהים ist hier Glosse. Eine Textänderung, die an viii 3 angleicht, empfiehlt sich schwerlich.

³⁾ Le problème historique du livre d'Ezéchiel (RB 55, 1948, 503-519).

⁴⁾ De Historische Situatie van Ezechiels Prophetie, 1947.

hat grundsätzlich an Wahrscheinlichkeit gewonnen. Sie ist aber speziell daraufhin zu überprüfen, an welchen Texten eine solche Wirksamkeit für die Zeit *vor* 593 nachweisbar ist und ob nach 593 und vor 587 damit überhaupt noch gerechnet werden darf.

b) Im Falle einer palästinischen Wirksamkeit Hesekiels wäre die eigentümliche Verschiebung, die seine Botschaft und Wirksamkeit unter den Deportierten erfahren hat, nicht nur aus den im Exil entstandenen Stücken zu erheben, sondern auch aus der Art, wie frühere Worte behalten, umgeformt oder erweitert wurden. Vielleicht trifft dieser letztere Vorgang, wie im Falle der Kap. viii-xi, vornehmlich für die Zeit zwischen 593 und 587 zu.

c) Wenn die pathographische Frage, wie sie neuerdings von JASPERS ¹⁾ wieder aufgeworfen wurde, in ihrem verfügbaren Material eingengt wird, womit JASPERS durchaus rechnete und wie das für xi 1-13 sich aus dem Obigen von neuem ergeben müsste —, so sind die vom literarischen Befund ausgehenden Erhebungen eine Dienstleistung, die alles andere als gerade überflüssig sein dürfte.

d) Ob und wie weit Traditionskritik ²⁾ die hier behandelte Stoffgruppe noch zu fördern vermag, müsste in einer gesonderten Untersuchung geklärt werden.

Nachtrag

Nach Abschluss dieser Studie (im März 1952) erschienen:

1. C. J. MULLO WEIR: Aspects of the Book of Ezekiel (*VT* 2, 1952, 97-112).

2. C. KUHLE: Der Schauplatz der Wirksamkeit Hesekiels (*TbZ* 8, 1952, 401-418).

3. Gg FOHRER: Die Hauptprobleme des Buches Ezechiel (*ZAW Beih.* 72), 1952.

MULLO WEIR, der die rein exilische Wirksamkeit Hesekiels zu verfechten sucht, beschäftigt sich mit der oben behandelten Kapitelgruppe nicht des näheren. Zum Tode des Pelatja findet sich (S. 104) die Bemerkung, Ez. gebe „in the form of a vision, real or imaginary, a religious explanation of the incident“. Das Geschehnis als solches liege, wenn es sich wirklich im Tempel so zugetragen habe, zeitlich zurück und sei der Zuhörerschaft des Propheten bereits irgendwie

¹⁾ „Der Prophet Ezechiel ...“ *Arb. z. Psychiatrie ... Festschr. f. Kurt Schneider*, 1947, p. 77-85).

²⁾ Hierzu jetzt der verdienstvolle Aufsatz von ZIMMERLI, „Das Gotteswort des Ezechiel“, *ZThK* 48, 1951, pp. 249-262.

bekannt gewesen. Man spürt die aus der Grundthese des Verf. entstehende Verkrampfung. Löst sich das nicht besser, wenn man hinter dem, was in der jetzigen Formung (als einer Neuformung) für die Exilsgemeinde hat zum Kerygma werden sollen, eine zu Grunde liegende Schilderung eines in Palästina von Ez. selbst erlebten Ereignisses anerkennt? Dass der Bericht über Tiergestalten in Wandbildern des Tempelbereichs unglaublich sei und lediglich der Bekanntschaft mit babylonischen Tempeln entstamme, ist eine völlig unnötige Annahme. Auch hier dürfte es so sich verhalten, dass palästinisches Erleben zum Kerygma für die babylonische Exilsgemeinde geformt wurde. Im übrigen hat sich mit dem Aufsatz von MULLO WEIR insonderheit C. KÜHL beschäftigt.

Gern vermerke ich, dass KÜHL hinsichtlich der Frage nach einer palästinischen Wirksamkeit Hesekiels zu der gleichen Lösung gekommen ist, wie sie auch oben vorgetragen wurde. „Alle diese Schwierigkeiten lösen sich . . . weit leichter, wenn man ein Wirken Hes.' zunächst in Jerusalem annimmt, das dann im fünften Jahre, also im Jahre 593, auf Jahwes Befehl abgebrochen werden musste, weil Hes. sich zur Gola in Sicherheit begeben sollte" (S. 416). Diese zuletzt ausgesprochene Begründung für die Übersiedlung des Propheten zur Exilsgemeinde mag anfechtbar, zumindest aber unsicher sein, zumal wir nirgends von einer Behinderung Hesekiels in seiner Verkündung etwas hören. Dass der literarische Komplex der Kapitel viii-xi, auch die eigentliche Vision darin, nicht ohne weiteres in Jerusalem lokalisiert werden können (cf. S. 402), wurde oben dargetan. Eine literarische Analyse wird gerade das Verwobensein von palästinischen und exilischen Elementen herauszustellen haben.

Aus FOHRER's ausgiebiger Behandlung der „Hauptprobleme", die das Buch Ezechiel aufgibt, kann hier nur seine Stellungnahme zu der Kapitelgruppe viii-xi herausgegriffen werden. Der Text wird, vielfach in Übereinstimmung mit BALLA, an zahlreichen Stellen geändert. Vorwiegend handelt es sich um Streichungen von Textbestand, der als störend empfunden wird, oder um Angleichungen an die G-Form. Allein für Kap. viii zähle ich nicht weniger als 31 Emendationen. Als unechte Zusätze werden ausgeschieden: viii 3b β , 4, 7b, 10a β , 11a α , 12a β , 17b α , 18b; ix 6a α , 7; x 1, 3-6, 8-17, 20-22; xi 1b, 4, 5a α , 8, 9a α , 10a β , 11-12, 13, 15a β , 16b, 18, 21, 24a β . Auch diese Beurteilung stimmt weithin mit der von BALLA überein und beruft sich ausdrücklich auf sie. Unter Ausscheidung dieser Wucherungen vereinige die Kapitelgruppe drei Berichte über drei

verschiedene ekstatische Erlebnisse. Zum ersten: die als genuine literarische Einheit gewertete Vision sowohl der Fremdkulte wie des Gerichts über Jerusalem (viii-ix; xi 24-25). Nach ix 11 fehle eine „Strophe“ (natürlich aus vermeintlichen „Kurzversen“) über die Rückkehr der sechs Männer. Sodann: ein fragmentarischer Bericht über eine zweite Entrückung nach Jerusalem, bei der Hesekiel Jahwes Gericht an der Stadt erschaute, sowie in der grossartigen und darum als eigenständig zu wertenden Vorstellung vom Kerubentron wahrnahm, wie Jahwe Stadt und Heiligtum verliess (ix 3a; x 2, 7, 18-19; xi 22-23). Von einer dritten Entrückung handele, freilich mit starken „Störungen“, xi 1-13. Um „Entrückung“ jedenfalls handele es sich und nicht um „ein durch Hellssehen in Babylonien wahrgenommenes Ereignis, das sich in Wirklichkeit in Jerusalem abgespielt hätte“ (S. 36). *Tertium non datur*, darf man hinzufügen. Schliesslich haben die düsteren Drohworte der Visionsberichte noch einen tröstenden und verheissenden Anhang in xi 14-21 bekommen. Diese Sicht der Dinge gibt natürlich keine Veranlassung, mit einer prophetischen Tätigkeit Hesekiels in der Heimat, insonderheit vor 593, zu rechnen. Die Frage, wie der im Exil lebende Prophet die führenden Männer Jerusalems mit Namen kennen und so genau um ihr Spottwort wissen konnte, wird (S. 244) damit abgetan, dass dieses palästinische Kolorit als nachträgliche Ausschmückung ausgegeben wird. Dafür spreche die „glatte metrische Gliederung des Stücks“. Auch die Mitteilung vom plötzlichen Tode des Pelatja sei nachträgliche Ergänzung, weil dieser Tod „in keinerlei ursächliche Abhängigkeit von dem vorhergehenden Drohwort gebracht“ sei. Auch in viii 11 sei der Personenname sekundäre Beifügung. Ich kann, auch von diesen Einzelheiten abgesehen, FOHRER's Lösung der von den Kapiteln viii-xi aufgegebenen Probleme lediglich meine eigene entgegenstellen und zu erörtern geben.

A NEW INTERPRETATION OF THE TERM שְׁדִמוֹת

BY

MANFRED R. LEHMANN

Lawrence, N.Y.

The word שְׁדִמוֹת occurring five times in the Bible is characterized by three significant peculiarities:

1. although it grammatically seems to have a feminine plural form, it is treated as a masculin singular:

Hab iii 17 וְשְׁדִמוֹת לֹא עָשָׂה אָכֵל; Is xvi 8 אִמְלֵל ... שְׁדִמוֹת; Jer xxxi 39 הַשְׁדִּמּוֹת ... לֹא יִנְתֵּשׁ וְלֹא יִהְרֹס.

2. it always carries a connotation of non-Jewish pagan cults and/or peoples:

Deut xxxii 32 וּמִשְׁדִּמּוֹת עֲמֵרָה; Is xvi 8 שְׁדִּמּוֹת חֲשֹׁבֹן; 2 Kings xxiii 4²) בְּשְׁדִּמּוֹת קְדָרוֹן; Jer xxxi 39²) נָחַל קְדָרוֹן; Hab iii 17³).

3. in the agricultural sense, it bears the character of aridity and barrenness:

Deut xxxii 32-33 וּמִשְׁדִּמַּת עֲמֵרָה עֲנֻבְמוּ עֲנֻבֵי רוֹשׁ; Is xvi 8 אִמְלֵל ... שְׁדִּמּוֹת; Hab iii 17 וְשְׁדִּמּוֹת לֹא עָשָׂה אָכֵל; 2 Kings xxiii 4 and Jer xxxi 39²).

As an explanation of these three striking peculiarities I suggest that שְׁדִּמּוֹת is actually a compound, made up of the components שְׁדָּמָה * which correspond to שְׁדָּמָה מָוֶת, Field of Death, in biblical Hebrew. What was the meaning of this term? The understanding hereof is now made possible by our knowledge of the Canaanite mythology as mirrored in the Ugaritic literature which, in the present writer's opinion, will illumine an important portion of pagan cults mentioned in the Bible.

¹) The DSIa text omits 20 words in vs. 8 and 9 as the copyist evidently, by a slip of his pen or his memory confused גִּפְן שְׁבִמָה of v. 8 with the same words in v. 9. This is added proof of the carelessness of the DSIa copyist.

²) See below for a treatment of נָחַל קְדָרוֹן.

³) The entire third chapter of Habakuk, just like Is xvi, refers to enemy nations.

As is well known, a prominent part of the Canaanite Baal-epic concerns Anath's search for her lost brother and her revenge at his slayer, Môt. The powers of fertility are in this struggle opposing those of drought and death¹⁾. Anath finds that fertility, or Baal, can only be re-won by destroying the power of Môt. Thus her killing of Môt becomes an act of fertilization. This is plastically described in the Ras Shamra text 49: II: 30 ff.:

- | | | |
|------|---------------------------|--|
| (30) | <i>tihd</i> | "She seizes |
| (31) | <i>bn.ilm.mt.bhrb</i> | the god Moth. With a sword |
| (32) | <i>tbq'nn.bhtr.tdry</i> | she cleaves him. With a pitchfork |
| (33) | <i>nn.bišt.tšrpnn</i> | she winnows him. With fire she burns him. |
| (34) | <i>brhm.ttḥnn.bšd</i> | With millstones she grinds him in the
fields |
| (35) | <i>tdr'nn širb.ltkl</i> | she plants him so that the birds do not
eat his flesh |
| (36) | <i>'šrm mnth.ltkly</i> | nor anyone destroy his portion |
| (37) | <i>npr (š)ir.lšir.yšḥ</i> | Flesh calls to flesh." ²⁾ |

W. F. ALBRIGHT comments on this passage as follows: "No other mythology has so explicitly described the sympathetic ritual by which the god of grain is restored to life. The ritual was intended to revive Baal by sympathetic action, not to bring the god of death himself to life. However, we may safely infer that Môt is also treated as though he were a god of fertility. The grain-god is harvested, by cutting the stalk with the sickle; he is then threshed, winnowed, ground in the mill or sown in the field, either giving his life that men may eat immediately, or dying in the ground in order that he may later come to life in grain and sustain mankind"³⁾.

A similar sympathetic fertility cult is found wherever parallels to the Anath-Baal-Môt cycle exist. FRAZER attests to it in many civilizations of the Orient and describes it as follows in connection with

¹⁾ See A. S. KAPELRUD, *Baal in the Ras Shamra Texts*, Copenhagen 1952, who calls Môt "the god of aridity and sterility".—TH. H. GASTER, *Thespis*, New York 1950, p. 124: "Mot is the god of all that lacks life and vitality. He is described as wandering forth over hill and dale and automatically turning them into desolation... His natural habitation is the sun scorched desert". Cf. Akkadian usage of *šadû* as "steppe, open country", as illustrated in the passage „*ḥuribtu ša šadi ašar laššu šihit ina libbi ugarri*" = the desert road of the steppe where there is no vegetation in the field". See A. HEIDEL "A Special Usage of the Akkadian Term ŠADŪ", *JNES* Vo. VIII, No. 3, 1949.

²⁾ Translation from CYRUS H. GORDON, *Ugaritic Literature*, Rome 1949.

³⁾ W. F. ALBRIGHT, *Archaeology and the Religion of Israel*, Baltimore 1942, p. 86 f.

the Egyptian Osiris-cult: "an effigy of the corn-god, moulded of earth and corn was buried in the ground with funeral rites in order that, dying there, he might come to life again with the new crops... a charm to ensure the growth of the corn by sympathetic magic... *a reminiscence of a custom of slaying a human victim, perhaps a representative of the corn spirit, and distributing his flesh or scattering his ashes over the fields to fertilize them*... according to Manetho the ancient Egyptians used to burn red-haired men and scatter their ashes with winnowing fans..."¹).

The mythic pattern of the Ras Shamra epic was, undoubtedly, likewise entrapped in cultic ceremonies involving actual or symbolic human sacrifices, dramatizing the act of Anath. Many parallels from ancient Near Eastern literature would bear this assumption out. Symbolic sacrifices aimed at breaking the power of Death and Sterility can be traced in Sumer²), Babylonia³) and Egypt⁴).

The connection in which שדמות is found in the Bible makes it practically compelling to associate it with the Môt-cult described above. The "Field of Death", was, mythologically, associated with a state of dominance of the powers of Death. The burial of Môt — or his symbolic representation — in this field, was designed to break his powers. A certain area was set apart for the sympathetic burial ritual. Only a barren field would logically be chosen for this cult. In agriculture, "Field of Môt" thus became technically synonymous with barren and arid soil. In short, שדמות was a *terminus technicus* of strictly definable cultic, mythological and agricultural connotations.

In a private communication to the writer, ALBRIGHT calls

¹) J. G. FRAZER, *The Golden Bough*, abridged ed., New York 1944, p. 378. Italics by the present writer.

²) Cf. A. MOORTGART, *Tammuz*, Berlin 1949, p. 79.

³) Cf. E. EBELING, *Tod und Leben nach der Vorstellung der Babylonier*, Berlin 1931, Vol. 1., pp. 46 and 63 f. It is rather obvious that the resurrection theme of the New Testament was designed to appeal to the pagans of the Near East, reared for milleniae in the dogmas of the Tammuz-cycle. Significantly, the Babylonian Tammuz rested three days in his tomb before he was resurrected; cf. EBELING, *op. laud.*, p. 49.

⁴) It has recently been shown that Egyptian sacrifices during the Old Kingdom were frequently made up of the wild animals of the desert, representing the domain of Seth, and the enemies of Horus. Cf. H. KEES, *Bemerkungen zum Tieropfer der Ägypter und seiner Symbolik*, *Nachrichten v. d. Akademie d. Wissenschaften*, Göttingen 1942, No. 2.—It may be suggested that the animals represented Seth whose power was broken through their slaughter while that of Horus was rejuvenated.

attention to the remarkable fact that the term שדמות unmistakably is to be found as *šdmt* in the Ugaritic literature and that at least one occurrence there parallels some biblical uses of the term. This passage (Text 52) from "Birth of the Gods" reads:

- (8) *mt.wšr.yṭb.bdb.ḥṭ.tkl.bdb* "Mt-and-Šr sits; in his hand is the staff of privation, in his hand
- (9) *ḥṭ.ulmn.yṣbrnn.ṣbrm gpn* is the staff of bereavement, they prune him with prunings of the vine
- (10) *yšdmnn.šmdm.gpn.yšql.šdmth* They switch him with the switches of the vine; He is felled in his field
- (11) *km.gpn* like a vine." ¹⁾

ALBRIGHT calls attention to the parallell occurrence of *gpn* and *šdmt*, just as they are used in Deut xxxii 32, Is xvi 8 and Hab iii 17.

Here we have evidence that the term *šdmt* in Canaanite thinking stood in close relationship to Môt, together with his other symbols of disaster. GORDON comments that the passage "describes the representative of privation and bereavement (i.e. misfortune personified) who is beaten and felled" ²⁾. Thus the text from "Birth of the Gods" is actually a variant of the account from the "Baal and Anath" epic in which the death of Môt at the hands of Anath and his subsequent symbolic burial is described. It seems reasonable to assume that *šdmt* here, just as in the Bible, is understood as a compound with the technical meanings listed above. Its use with the suffixed personal pronoun *-b* (i.e. his *šdmt*) demonstrates that it became an indivisible compound before the 14th century.

The premises hitherto exposed will enable us to survey the evidence of a Môt-cult in Israel, a subject heretofore practically completely ignored. This cult was undoubtedly the most alien to Israelite monotheism of all pagan customs encountered by the Jews after the Conquest, and therefore the most abhorred by the prophets and biblical writers. It is probable that this cult existed in a very limited area only, namely that of the Kidron Valley and its extension outside of Jerusalem, since this is the only location where a שדמות can be placed with certainty.

¹⁾ *Ibid.*, p. 59.

²⁾ *Ibid.*, p. 57.

The Kidron Valley, running South-West of Jerusalem has the lowest altitude of the general area, i.e. about 2180 feet over sea level or about 350 feet below the hills of Jerusalem bordering steeply above it. To the South-East of the city, the Hinnom Valley extends at about 2280 feet, or 100 feet above the Kidron Valley. The two valleys merge to the South of the city whence their joint extension leads to the Dead Sea ¹⁾.

The Kidron Valley is characterized by its dryness and relative lack of water even during the rainy season ²⁾. This phenomenon is undoubtedly responsible for its modern Arabic name *Wâdi en-Nâr* (wâdi of Fire). We suggest that this name was taken over literally from the original meaning of the name נחל קדרון. We must reject the notion that קדרון is connected with "black, dirty" which led GALLING to render the translation "der trübe, schmutzige Bach" ³⁾. The root קדר also has the meaning of "glow, burn, radiate heat" ⁴⁾. There can be no doubt that the Kidron Valley was always known for its hot climate and dryness, as reflected in its name. In pagan thinking the connotation of aridity led to the thought of Death in a mythic and cultic sense. This valley, void of the fertility bestowed by the rains of Baal, was seen to be the abode of the forces of Môt, and thus became the perennial grounds dedicated to the Môt cult ⁵⁾. Significantly, the Kidron Valley remained a burial ground throughout history and is to this day known as "the city of dead" ⁶⁾. This fact in itself is more testimony to an arid soil, which will universally be chosen for burial grounds, than necessarily to any continuation of early cultic traditions.

Our evidence of the death cult centered around the שדמות of the Kidron Valley leads us to the conclusion that this valley was in essence

¹⁾ Useable section cuts and topographical data are found in the *Jewish Encyclopedia*, New York 1904, Vol. VII.

²⁾ Cf. G. DALMAN, *Jerusalem und sein Gelände*, 1930; ENGNELL-FRIEDRICHSEN, *Svenskt-Biblskt Uppslagsverk*, Vol. I, Gävle, 1948.

³⁾ K. GALLING, "Über die Herkunft der Bezeichnung Gott als König", *Beihfte zur ZAW*, No. 27, 1914, p. 145 ff.

⁴⁾ A. BÜCHLER, "Die Grundbedeutung der hebr. Wurzel qdr", *ZAW*, Vol. 32, 1912.

⁵⁾ Hence one adjacent mountain side was called הר המשיח (2 Kings xxiii 13 "mountain of the destroyer", a clear reference to Môt to whom the entire area was sanctified by the pagans. This makes some forced emendations of the quoted passage unnecessary (e.g. GALLING. *Altisraelitische Kultstätten*, 1898).

⁶⁾ Cf. E. L. SUKENIK, "Jewish Tombs in the Kidron Valley", *Kedem*, Vol. II, Jerusalem 1945, p. 23.

a continuum of the Hinnom Valley, not only as a geographic body, but also in its cultic function. Human sacrifices in this valley are widely attested to in the Bible (2 Kings xxiii 10; Jer vii 31, xix 5, xxxii 35 etc.). The object of this cult was the god Molekh whose identity has been the target of much speculation. It is generally held that Molekh stands for מֹלֶךְ with the vocalization of מֹלֶכֶת¹). This interpretation does not, however, explain the identity of מֹלֶךְ. The critics of the last century suggested an identity with ה' מֹלֶךְ which led to many forced and highly improbable interpretations of Israelite religion of the period, casting doubt on the purity to Israelite monotheism. Biased theories of this type are, however, rejected by modern biblical research. Furthermore, it seems certainly more reasonable to identify Molekh with Môt. All our evidence points conclusively to this identification. We suggest that the vocalization of *mâwet* was superimposed upon *melekh* (â > ô), a name preferred by the biblical writers to the abominable Môt or Mâweth.

As we know, the human sacrifices took place in the Hinnom Valley, with some connection to a cultic place called Topheth. We can now recognize Kidron and Hinnom as a single valley dedicated to the death cult by pagan dissenters in Israel. The central feature of this cult was the sympathetic burial of bodies or their ashes representing Môt in the barren grounds of the שְׂדֵמוֹת for the purpose of re-awakening the slain Baal.

If we accept ROBERTSON SMITH's identification of תַּפֶּת with Hebrew אִשְׁפָּת (heap of ashes), its function may have been that of a crematorium. Thus the human victims were sacrificed in the Hinnom Valley, cremated in Topheth, and buried cultically in the Kidron Valley²). This is strongly evinced by the presence קֶבֶר בְּנֵי הָעָם and עֲצָמוֹת אָדָם (2 Kings xxiii 6 and 14) as well as דֶּשֶׁן (Jer xxxi 39) in the Kidron Valley. This distribution of functions explains why king

¹) See discussion of the term מֹלֶכֶת in *JNES*, Vo. VIII, No. 2, 1949. EISS-FELDT's assertion that the term means "to pass children through fire as a sacrificial vow" is refuted by ALBRIGHT who shows that the term definitely refers to a deity.

²) We suggest that the cultic הַקְּבָרִים of 2 Chr xxxiv 4, just as עַפְקַת הַפָּגָרִים of Jer xxxi 39, is synonymous with the Kidron Valley.—It seems reasonable to identify the "field of blood", *beqal d'ma*, of Matthews xxvii 7 and Acts i 19 with the Kidron Valley. The "potter's field" of Matthews xxvii 7 is undoubtedly an erroneous identification of Kidron with קֶדֶר or קֶדְרֹן—potter. These passages may, however, be too corrupted to lend themselves to scientific analysis.

Josiah in his zeal to cleanse all places of pagan cults concentrated on Jerusalem, Beth-El and the Kidron Valley, but ignored the Hinnom Valley. The latter was simply not in itself used for any cultic acts, but was merely the scene of the preparatory acts culminating in the cultic burial in the שדמות of Kidron¹). This fully explains the somewhat obscure passages of Jer vii 32, xix 6 and xxxi 39, and underlines the prophet's yearning for a time when the entire area is cleansed of pagan cults and is incorporated into the realm of a true, monotheistic Jerusalem never again to be destroyed by divine vengeance²).

The close association of the Kidron Valley with the powers of death may also have had something to do with the belief which saw fatal danger in the mere approaching of the Kidron as shown in 1 Kings ii 37. A similar notion is reflected in Ps xxiii 4 regarding גיא צלמות. This term may provisionally be considered a synonym of שדמות. Philologically, this may be explained if the component צל is derived from the root צלל, to sink. In other passages, too, e.g. Job xii 22, צלמות stands for "depth" rather than shadow. The meaning of "darkness, shadow etc." may be secondary to an original connotation of depth. If this is correct, the full term גיא צלמות may *originally* have meant "the valley where Môt is sunken, or buried". (Cf. Ex xv 10)³).

¹) Josiah's acts reflect a calculated plan for the disposal of the pagan cultic objects. According to 2 Kings xxiii 4 the vessels of Baal and Asherah were burnt at Kidron, but their ashes were buried at Beth-El; in v. 12 miscellaneous altars were burnt in Jerusalem, their ashes brought to Kidron; only the Asherah herself was burnt *and* her ashes disposed at Kidron only (v. 6). If this plan is indicative of the locations where the various objects had been in use, the Asherah-Anath was logically most at home at the scene where mythologically she was the central figure in resurrection of Baal-Tammuz. Cf. also 1 Kings xv 13 and 2 Chr xxxiv 4 for the burning of Asherah at Kidron.

²) An intriguing pattern emerges before the observer of the Baal and Môt cults: The "high places" were devoted to Baal, the "low places" to Môt. For a discussion of the geological and topographical forces responsible for the difference in the soil at high and low altitudes in Palestine, see A. A. REIFENBERG, *Milhemeth ham-Mizra' vebay-Yeshimon*, Jerusalem 1950, p. 39.

³) We must also take cognizance of another variant of שדמות, namely Ugaritic *šd šplmmt* (49: ii: 20 and 67: v: 19) which has not yet been identified. This term occurs in strict connection with Môt or else is singled out as the place where "Baal is prostrated on the earth, Dead is Alyin Baal, Perished is the Prince, Lord of Earth!" It is also the place where Anath finally is reunited with her lost brother and it finally becomes the scene of Môt's mythical burial as quoted above. It is significant that the term always occurs as a parallel to *arš dbr*—desert, land of grazing. The components *šd* and *mt* are easily discerned. Regarding *šplm* we sug-

We must now examine the agricultural significance of שדמות. We here deal with a field which yields its fruits only after burdensome labor combined with cultic, or, in modern terms, "artificial" fertilization. This type of soil stands in contrast to land blessed with Baal's seasonal rains. It has long been recognized that Baal was associated with rain water fields and that this association survived in such long used Hebrew terms as שדה בית הבעל and בית הבעל¹). W. ROBERTSON SMITH describes this association as follows: To the Baalim they ascribed all natural gifts of the land... we can however step further and trace the idea to an early form, by the aid of a fragment of old heathen phraseology which has survived in the language of Hebrew and Arabic agriculture. Both in the Jewish traditional law and in the system of Mohammedan taxation a distinction is drawn between land which is artificially irrigated and land that does not require irrigation. The latter is called *baal* (Ar. *ba'l*), an abbreviated expression for which the Talmud offers the fuller form "house of Baal" or "field of the house of Baal" and Arabic documents the phrase "what the Ba'l waters"²). Since we can attest to the existence of a technical term for rainwater fields, שדה הבעל³), we suggest that its counterpart, an irrigation field, was called שד מת = שדה מות⁴). This term somehow

gest this stands for *Lapidium sativum*, a kind of cress or pepperwort, Talmudic שחליים. The Talmudic term is also found as a place name, כפר שחליים (Bab. Gittin 57-a etc.). Its dual form would explain the final -m of Ugaritic *šḥlm*. It is tempting to assume that just as Anath, the goddess of fertility, was connected with *ddym* (again with final -m, cf. Hebrew דודאים), the aphrodisical mandrake plant, likewise Môṭ, god of barrenness and desert, has his characteristic plant. Thus *šd šḥlmmṭ* means "Field of the cress plant of Môṭ", a more elaborate variant of *šdmt*.

¹) Mishnah Succoth iii 3, Terumoth x 11; Shebiith ii 9, B. Bathra iii 1. Also note discussion of the term in Moed Qatan 2-a. All these references connect Baal with rain. The Talmudic association of pagan gods with varying methods of agriculture finds an interesting illustration in Midrash Numeri Rabbah: "The Egyptian gods are gods of artificial drainage, but those of Canaan are של בעל הם, gods of rain". Cf. also Deut. xi 10-12.

²) W. ROBERTSON SMITH, *Religion of the Semites*, New York 1889, p. 95. A significant parallel is found in Nordic mythology where Frö or Frej and his sister Fröja or Freja are the exact counterparts of Baal and Anath. The "Frösåker"—literally "Frö's Field"—has survived in the fertile Swedish county by the same name in the province of Uppland.

³) This technical expression may also have offered the material for poetic treatment in Is lxii 4 ולא רצך בעולה ... וארצך תבעל. Cf. the forced explanations of this term by A. SARSOWSKY (*ZAW*, Vol. 32, 1912) and S. POZNANSKI (*ZAW*, Vol. 33, 1913). Cf. also Taanith 6b: מיטרא בעלה דארעא הוא.

⁴) Cf. TH. H. GASTER, *Thespis*, p. 124: "In Arabic the cognate word *mawât* means dead soil which remains arid and infertile ... Arabic *ard mawât* denotes 'ownerless, discarded and waterless land', cp. also *mawâtun* 'uncultivated land'".

did not survive in Hebrew in agriculture, perhaps because it had become too closely associated with pagan cultism. However, it is remarkable that the connection of שְׂדֵמֹת with irrigated fields was known for a relatively long time. Targum Jonathan translates Jer xxxi 39 אֲרִיתָא דְרֵלָאִי, the commentary of David Kimhi on this Targum is: וְהוּא אִמַּת הַמַּיִם שֶׁמֶשְׁקִים מִמֶּנּוּ הַשְּׂדֵמֹת, "water pools for irrigation fields".

After surveying the mythologico-cultic and agricultural background of שְׂדֵמֹת, we must lastly turn to the philological problems of the term. We have explained above why it is consistently treated as masculine singular, being made up of two components. We must next, however, treat the word שְׂדֵמָה which occurs one single time in the Bible in Is xxxvii 27. It is natural that the original meaning of שְׂדֵמֹת soon fell into oblivion and that it began to be taken as a feminine plural. Next, by grammatical analogy, the "singular" form was erroneously reconstructed as being שְׂדֵמָה. Fortunately, however, we have a parallel passage in 2 Kings xix 26, as well as, of recent date, the reading of the St. Mark Scroll of Is xxxvii 27. We, therefore, can render the following illuminating parallel texts:

Is xxxvii 27 (Massoretic)	... חֲצִיר גֹּת וְשְׂדֵמָה לְפָנֵי קֵמָה : וּשְׁבַתָּךְ ...
2 Kings xix 26	... חֲצִיר גֹּת וְשְׂדֵמָה לְפָנֵי קֵמָה : וּשְׁבַתָּךְ ...
Is xxxvii 27 (DSIa)	... חֲצִיר גֹּת הַנְּשָׂדָף לְפָנֵי קֵדִים : קוֹמְכָה וּשְׁבַתָּךְ ...

We thus find that the St. Mark text readily accepts the reading of 2 Kings and even attempts to emend it by splitting קֵמָה into two words 1. קֵדִים (cf. Gen xli 23 שְׂדֵפוֹת קֵדִים) for the end of v. 27, and 2. קוֹמְכָה for the beginning of v. 28 ! It thus seems likely that the version of 2 Kings was more readily accepted. In any case, it saves the author from committing a grammatical misconception as to the origin of the word שְׂדֵמֹת !

The orthography and vocalization of our term also offers interesting material for our philological treatment. We can discern three distinct stages:

1. Deut. xxxii 32 שְׂדֵמֹת This is in complete conformity with the Ugaritic spelling both as to orthography (no *vav*) and probable vocalization ¹⁾.

¹⁾ Cf. Akkadian vocalization of compounds such as in personal names *Šadi-Te-Šup*, *Ša-du-še-en-ni* etc.

2. Is xvi 8 שְׂדֵמוֹת Follows old vocalization, but adds *vav* as
 2 Kings xxiii 4 mater lectionis.
 3. Jer xxxi 39 שְׂדֵמוֹת After an intermediary stage (Jer xxxvii 27)
 Hab iii 17 of "rediscovering" the singular feminine
 form שְׂדֵמָה, the "plural" is "corrected"
 to שְׂדֵמוֹת.

The above chart shows a thoroughly logical chronology in conformity with the respective ages of the Books involved. The deuteronomic text is proven to be the oldest, and the Jeremiah and Habakkuk texts the youngest. This would indeed be difficult to explain by those who ascribe a common authorship to Deuteronomy and Jeremiah!

Finally, an interpretation of an obscure text may be conjectured in the light of our study: Ps cxxix 6 יהיו כחציר גות שקדמת שלך יבש is usually translated "(They are put to shame and turned back all who hate Zion). They will be like grass on the roofs, that withers before it has shot up". The difficulty obviously lies in the term שקדמת (cf. Targum, KITTEL etc.). It is tempting to suggest that שקדמת alludes to the word שדמת. We will not attempt to explain the exegetical process involved¹), but wish to discern a meaning which would be eminently satisfactory. Firstly, it closely parallels passages where the Massoretic text renders שדמה in connection with חציר גות (Is xxxvii 27). Secondly, Ps cxxix deals with non-Jewish adversaries of Zion which parallels most other occurrences of שדמות. Thirdly, we can now point to cultic use of roofs among the Canaanites (cf. Krt: 66-80 and 160-172), and thus shares another characteristic of שדמות. Fourthly, the two adjectives following שקדמת are in the singular. Lastly, the verse carries the theme of agricultural barrenness. Instead of translation שלך "that withers", we suggest "barren, empty" (cf. שלך "to empty (the sheath of a sword, a shoe etc.)" in Num xxii 23, Jos v 13, Ruth iv 7 etc.) Mishnaic Hebrew knows of numerous occurrence of שלך in connection with fields. (Cf. Tosephta B. Mesia ix שלך a stubble field, in contrast ניר a field cleared for ploughing.) The *basic meaning* of Ps cxxix 6 may

¹) Rabbinic exegesis frequently feels that, without doing violence to a biblical text, certain *hidden* words may be discerned and interpreted. Examples: In Roš haš-Šanah 26-a שור פר (Ps lxix 32) is read, for the purposes of a specific interpretation, as שופר.—In Yoma 38-a ברותים (Cant i 17) is interpreted as ברית ים. Very significant examples of similar exegesis are listed by the Tosaphites B. Sanhedrin 4-b. Such interpretations can of course only be made under highly controlled methods of oral tradition, and are otherwise pure conjecture.

thus perhaps be rendered: "They will be like grass on the roofs, (like) a שדמות—field pulled empty (and) dry."

It is hoped that the examination and interpretation of all the aspects of one single biblical term has shed some light on numerous features of an important field, often regrettably neglected—the vivid pagan world of ideas which the young Jewish monotheistic civilization had to meet, challenge and overcome.

¹⁾ That שדמות-particles can be found in additional words and names in the Bible is demonstrated in such names as בית עזמות and חצרמות, modern Hadramaut (In a letter to the writer, ALBRIGHT expresses the belief that the latter name means "settlement, enclosure of death".) It would undoubtedly be a fruitful undertaking to examine whether the following biblical terms likewise contain שדמות-components: מְרִמּוֹת, בְּהִמּוֹת, מְשַׁלְּמוֹת, עֲלָמֶת, קְדָמוֹת, רֶמֶת, שְׁמִירָמוֹת, מְכַמֶּתֶת, חֲמַת, בְּמוֹת, יִרְמוֹת, יִרְמוֹת, רָמוֹת, רְאֻמוֹת, מְכַמֶּתֶת etc.

ZUM EMPHATISCHEN LAMED

VON

F. NÖTSCHER

Bonn

Der vielseitige Gebrauch der „proklitischen“ Präposition Lamed ist bekannt ¹⁾. Aber es gibt Stellen im AT, wo die Erklärung des Lamed als Präposition Schwierigkeiten bereitet. Um sie zu beheben, sah man sich öfter zu gezwungener Interpretation oder zur Annahme von Textverderbnis genötigt. Jedoch hat bereits vor etwa sechzig Jahren PAUL HAUPT ²⁾ einen anderen Weg gezeigt, der weiter zu führen verspricht: er wollte das Lamed in solchen Fällen als Interjektion oder emphatische Partikel betrachtet wissen und verwies dafür auf den analogen Gebrauch im Arabischen und Akkadischen, dem nunmehr noch das Ugaritische anzufügen wäre. In den Wörterbüchern von GESENIUS 335, KOEHLER 465 und ZORELL 384, auch in den Grammatiken von GESENIUS § 143e, KÖNIG (*Lehrgebäude*, III, § 271 a-c 351d) und BROCKELMANN ³⁾ wird der Erklärungsversuch P. HAUPTS mit mehr oder weniger eingeschränkter Zustimmung in Erwägung gezogen, aber die Trennung der Präposition von der emphatischen Partikel Lamed doch nicht oder nur zögernd durchgeführt, sodass die Frage noch in der Schwebe bleibt. Aufgenommen und teilweise ergänzt wurden die Hinweise P. HAUPTS durch Bemerkungen von J. M. CASANOWICZ ⁴⁾ und SMITH ⁵⁾. Ausführlicher befasste sich mit der Frage I. EITAN ⁶⁾. Da aber zum Erweis

¹⁾ F. GIESEBRECHT, *Die hebräische Präposition Lamed*, Phil. Dissertation Halle 1876; HACKLIN, *Prepositionen Lamed*, Uppsala 1886 (mir nicht zugänglich).

²⁾ *Johns Hopkins Univ. Circulars*, XIII nr. 114 (1894), 107 ff.; *AJSL*, XXII (1905/6), 201; *OLZ*, X (1907), 305-09.

³⁾ *Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen*, II (1913), S. 110; vgl. dazu auch S. 183 c.

⁴⁾ *JAOS*, 16, p. CLXVI-CLXXI.

⁵⁾ *JBL*, 24, p. 30.

⁶⁾ „La particule emphatique „la“ dans la Bible“, *Revue des Etudes Juives*, 74 (1922), p. 1-16; vgl. weiter z.B. M. DELCOR, *VT*, I (1951), p. 112; M. J. DAHOOD, *Biblica*, 33 (1952), p. 192-94. In der Schrift von E. LEMOINE, *Théorie de l'emphase hébraïque*, Paris 1951, handelt es sich nur um den Gebrauch des Artikels.

des emphatischen Lamed auch allerlei angeführt wurde, was nach der Regel *qui nimis probat nihil probat* eher Zweifel als Vertrauen zu erwecken geeignet war, und einiges Neue hinzugekommen ist, wird es nicht überflüssig sein, die Frage kurz von neuem zu beleuchten.

Im *Arabischen und Akkadischen* liegen die Dinge ziemlich klar. Das arabische *la* erscheint als „proklitische“ Partikel nicht nur in Schwursätzen, es bekräftigt auch ausserhalb solcher die Wahrheit einer Aussage und kann zum Subjekt wie zum Prädikat treten¹⁾. Durch *mā* zu *lamā* oder *lammā* verstärkt erscheint es auch als selbstständiges Wort. Schliesslich entsteht durch Verbindung des Lamed mit dem Apocopatus der arabische Jussiv.

Ähnlich wird durch ein dem Präteritum vorgesetztes und durch Krasis mit ihm verbundenes *la* oder *lu* der akkadische Prekativ gebildet²⁾. Diese akkadische Prekativform findet sich sogar in Wort- und Satzfragesätzen und kann gelegentlich auch Ausdruck des Konzessivverhältnisses sein, während der konditionale Prekativ seltener ist³⁾. Unverbunden vor dem „Stativ“ stehend leitet *lū* einen Wunsch ein, als Beteuerungsformel findet es sich auch in Nominalsätzen⁴⁾ und kann sich dann, wenigstens in den historischen assyrischen Königsinschriften, selbst auf die Vergangenheit beziehen⁵⁾. Auch der Negation kann es zu Verstärkung beigefügt werden (*lū-lā*). Als Präposition hingegen kommt *la* nur im späten Akkadischen vor und ist dann nach SODEN⁶⁾ wohl als Aramaismus zu bewerten.

Im *Ugaritischen* wird Lamed als emphatische Partikel (*gewiss, fürwahr*) sowohl mit dem Perfekt (*qtl*) wie mit dem Imperfekt (*yqtl*) verbunden, steht aber auch im Nominalsatz⁷⁾ sowie vor dem Vokativ⁸⁾. Als Negation scheint *l(a)* selten zu sein und ist jedenfalls schwer von dem emphatischen Lamed zu unterscheiden⁹⁾. Ebenso bleibt es unklar, ob Lamed auch den Nominativus absolutus (*casus pendens* „was anbelangt“) einführen kann oder in Wirklichkeit nur den *casus obliquus* umschreibt¹⁰⁾.

Im *Hebräischen* ist *lū* bekannt in der Bedeutung „wenn, wenn

¹⁾ Vgl. S. 372, Anm. 3.

²⁾ W. v. SODEN, *Grundriss der akkadischen Grammatik*, 1952, § 81.

³⁾ *Ebenda* § 153g, 158c, 160c.

⁴⁾ *Ebenda* § 124c, 127cd, 152b.

⁵⁾ *Ebenda* § 81 f.

⁶⁾ § 114e, 115 l.

⁷⁾ C. H. GORDON, *Ugaritic Handbook*, 1947, *Grammar*, § 9, 12.

⁸⁾ *Ebenda Grammar* § 12, 6; *Glossary* nr. 1054.

⁹⁾ *Ebenda* § 12, 4.

¹⁰⁾ Vgl. GORDON, *Texts*, nr. 54, 5 f.

doch" in Bedingungs- und Wunschsätzen. Abgesehen davon gibt es aber auch Fälle, wo es ähnlich wie im Akkadischen „*gewiss, fürwahr*“ bedeuten muss. Auch darauf hat P. HAUPT bereits hingewiesen. Ez. xiv 15 ist der Text allerdings unsicher, man ist geneigt, hier gemäss xiv 17 und 19 *’ō* statt *lū* zu lesen. Jes xxii 16 f. ist die von O. SCHROEDER ¹⁾ vorgeschlagene Emendation *lū* (statt *lō*) unnötig und die dadurch gewonnene Verbindung *lū hinnēb* schwerlich richtig, jedenfalls aber ungewöhnlich, trotz *ben lū* Gen xxx 34; vgl. Hag i 9. Der überlieferte Text verliert allen Anstoss, wenn man 16b vor 16a stellt, wie es gewöhnlich geschieht. 1 Sm xx 14 (zweimal *lū* statt *lō* zu vokalisieren) gibt „*o dass doch*“ einen annehmbaren Sinn. Aber Gen xxiii 13 kann *lū* kaum etwas anderes als eine Verstärkung des Imperativs sein: „*Höre du mich doch an!*“ Auch kann es keinem Zweifel unterliegen, dass in gleicher Weise Gen xxiii 5 f. und 13 f. das hinter dem Namen des angeredeten Abraham und sogar hinter *lē’mor* nachhängende *lō* als *lū* zu vokalisieren und mit dem folgenden Imperativ als Interjektion („*höre doch!*“) zu verbinden ist. Das gleiche gilt für *lō* (richtig *lū*) Gen xxiii 10 f. In Gen i 15 handelt es sich weder um einen Wunsch noch um eine Bedingung, sondern um eine Befürchtung der Brüder Josefs. Sie sagen sich: „*Gewiss (lū) wird Josef sich uns feindselig zeigen*“. Übersetzt man: „*Wie wenn*“, so fehlt der Nachsatz, ganz abgesehen davon, dass für „*wie*“ die Entsprechung fehlt. Dann besteht auch kein Hindernis, Gen xxx 34 in ähnlichem Sinne zu verstehen: „*Gut! Fürwahr! (ben lū), es möge nach deinem Wort geschehen!*“ Das Verhältnis von *lū* „*gewiss, fürwahr*“ zu *lū* „*wenn, wenn doch*“ wäre dann ähnlich wie im Akkadischen zwischen dem einfachen emphatischen *lū* und dem verstärkten *lūma(n)* „*o dass doch*“, das sogar einen Temporalsatz einleiten kann ²⁾.

Ein emphatisches *lū* (oder *lā*) scheint sich zuweilen auch hinter dem masoretischen *lō* zu verbergen, nämlich da, wo das vermeintliche „*nicht*“ dem Sinnzusammenhang deutlich widerstreben würde; vgl. bereits oben Gen xxiii 10 f. Stellen, wo der Zusammenhang undurchsichtig bleibt wie Job xiv 16, xxxiii 14, der Text mit Recht angefochten wird wie z.B. Jer xlix 25 oder „*nicht*“ einen brauchbaren Sinn ergibt wie Am i 3, 6, 9, etc. ³⁾, sollen dabei ausser Betracht bleiben. Auch Jer xlix 8 ist „*nicht*“ wohl richtig, der Text ist gegenüber Ob 5 wohl in Ordnung: *Die Feinde lassen keine Nachlese*. Job

¹⁾ ZATW, 32 (1912), S. 302 f.

²⁾ SODEN, § 121cf.

³⁾ Entgegen P. HAUPT, OLZ, X, S. 306-09.

xxi 29 wird durch *lō'* „nicht“ das vorausgehende *h^alō'* fortgesetzt, das Frage-*He* wirkt also weiter. In Thren iii 36, 38, folgen mehrere deutlich gekennzeichnete rhetorische Fragen aufeinander, sodass das vorausgehende (36) bzw. dazwischen stehende *lō'* zur Not auch im Sinne von *h^alō'* (Frage ohne Fragepartikel) genommen werden könnte. Positiv ausgedrückt bedeutet es dann eben „gewiss“, „doch“. Diese Übersetzung erscheint umsomehr naheliegend, wenn der Zusammenhang mit einem wirklichen Fragesatz fehlt, die Frageform also äusserlich gar nicht zu erkennen wäre, so Job ii 10: „Das Gute nehmen wir von Gott an, da müssen wir das Böse *doch* (*lō'*) auch annehmen“; oder Jon iv 11: „da muss ich mich *doch* auch der grossen Stadt Ninive erbarmen“. Die Auskunft, dass *lō'* für sich allein nicht bloss *non*, sondern auch *nonne*, *fürwahr nein*, *nicht allein*, *nicht im eigentlichen Sinne*, *nicht einmal* oder ähnliches bedeuten könne ¹⁾, was dann in jedem Falle sozusagen erraten werden müsste, erscheint unbefriedigend. Textänderungen wie sie z.B. Job viii 12, xi 11, xxiii 17 von den modernen Erklärern vorgeschlagen werden, oder Nichtbeachtung des *lō'*, wie es den alten Übersetzungen öfter geschieht, sind willkürlicher Notbehelf. Auch wo sich nicht alle Unklarheiten beheben lassen, erscheint das emphatische *lū* als die angemessenste Erklärung. Könnte Ruth ii 13 „Ich bin *nicht einmal* (*lō'*) wie eine deiner Mägde“ noch in Erwägung gezogen werden, so ist die Übersetzung „Ich bin *doch* (*nur*) wie eine deiner Mägde“ (vgl. LXX Syr) wohl entsprechender. Auch 1 Sm xiv 30 ist die Erklärung: „Nun ist die Niederlage der Philister doch *wahrlich* gross geworden (sodass das anbefohlene Fasten sinnlos erscheint)“ der anderen vorzuziehen: „Nun ist die Niederlage *nicht* gross geworden (weil die Leute nicht essen durften)“. Kein Zweifel besteht über den affirmativen Sinn des masoretischen *lō'* (lies richtig *lū*) Ex viii 22: Die Ägypter werden uns *gewiss* steinigen, 1 Sm xx 9: Ich werde es dir *bestimmt* mitteilen (Jonathan zu David) und 2 Reg v 26: (Elisa zu Gehazi) *Doch* (*wahrlich*) mein Geist war zugegen. Emendation und Umdeutung ist so entbehrlich.

Möglicherweise liegt das emphatische Lamed auch *lākēn* zugrunde, das gewöhnlich mit *darum*, *deshalb* wiedergegeben wird. V. MAAG ²⁾ erklärt: „*weil es wahr ist, fürwahr*“ und bezieht sich dafür auf Am

¹⁾ Vgl. dazu die Bemerkungen in *Expository Times*, XI, 439 ff., XII, 44 f. (mir nicht zugänglich).

²⁾ *Text, Wortschatz und Begriffswelt des Buches Amos*, 1951, S. 82, 111 f.

iii 11, iv 12, v 11, 13, 16, vi 7, vii 17. Obwohl er zugibt: Lamed drückt die Ursache aus (S. 111), meint er doch, dass *lākēn* „fürwahr“ und „*al-kēn*“ „darum“ beim echten Amos noch auseinander gehalten werden (S. 159). Wie dem auch sein mag, trotz der Analogie von לְבִטָּח „in Sicherheit“ liegt das emphatische Lamed hier näher als die Präposition ¹⁾. Und wenn nicht gerade Jdc xi 8 und Jes vii 14, so ist doch Gen iv 15, xxx 15, Jdc viii 7, und 1 Sm xxviii 2, wo *lākēn* jeweils die direkte Rede einleitet, „fürwahr“ o. ä. jedenfalls entsprechender als das kaum mögliche „darum“ oder das umständliche „was anbelangt, dass du gesagt hast“, wie ZORELL 362a erklären möchte. Auch die Änderung in *lō-kēn* „nicht doch“ erübrigt sich dann.

W. F. ALBRIGHT hat auf einige Eigennamen aufmerksam gemacht, die das emphatische Lamed enthalten ²⁾: 1) den „amorritischen“ Namen *Šidqu-la-nasi* „(der Gott?) *Šidqu* ist erhaben“, wozu der „ostkanaanäische“ Name *La-na-s/zu-u* zu vergleichen wäre ³⁾. „Nicht erhaben“ wird ein Personennamen in der Tat schwerlich gelautet haben, wenn die Beziehung zu hebr. *nāšī* „Fürst“ richtig ist; 2) den (aramäischen?) Personennamen אֲדוֹנִלְרָם auf einem Graffito aus Hamath ⁴⁾, der sofort an das biblische Adoniram erinnert: „der Herr ist (fürwahr) erhaben“. Hier ist wohl klar, dass nicht die Präposition Lamed oder die Negation vorliegt, sondern das Lamed emphaticum. Das gilt bei den sog. „ostkanaanäischen“ Namen aber nicht immer. Manchmal ist es doch die Negation, wie in *La-ḫa-ru-um* (oder: *ra*) „Nicht-Feind“ (BAUER S. 33) und *La-ak-ma-ilu* „Nicht-wie-Gott“ (BAUER S. 77), wenn wirklich so zu erklären ist, oder es bleibt zum mindesten zweifelhaft wie in *Aba-la-iḏi* „den Vater kenne ich nicht“ bzw. „den Vater (Gott?) kenne ich gewiss“ ⁵⁾, *La-ka-ši-ip* und *La-te-bu-u* (BAUER S. 5, 33). Öfter umschreibt auch in Personennamen das Lamed nur den casus obliquus wie in *Sumu-la-ilu* und seinen Nebenformen, wie der Vergleich mit der auch vorkommenden Form *Sumu-ilu* (= שִׁמְוֹאֵל?) deutlich macht. Das kann höchstens „Sohn (?) des Gottes“, aber kaum „Sohn ist fürwahr Gott“ heissen, voraus-

¹⁾ Vgl. I. EITAN, *AJSJL*, 45, 197 ff.

²⁾ *JBL*, 69 (1950), 389; s. KUPPER, *Archives de Mari* III, nr. 49, 9.

³⁾ TH. BAUER, *Ostkanaanäer*, S. 5, 33, 77; JEAN, *Archives de Mari* II, nr. 36, 13; 137, 2. Die Erklärung „für (den Gott?) Nasu“ und „Nasi ist gerecht“ ist auch wenig wahrscheinlich, s. *Studia Mariana* p. 84 und 90.

⁴⁾ H. INGHOLT, *Rapport préliminaire sur sept campagnes de fouilles a Hama en Syrie*, II (1940), pl. XXXIX 1, p. 117. Die Lesung wird richtig sein, wenn auch das Lamed leicht beschädigt ist.

⁵⁾ A. T. CLAY, *Personal Names in the Cassite Period*, 1912, 181.

gesetzt, dass *Sumu* wirklich dem akkadischen *šumu* „Name, Sohn“ entspricht, wie es BAUER S. 39, 58, für gesichert hält, vgl. auch den ähnlichen Namen *Sumu-a-Dagan*. Die Namensformen *Ma-a-la-na-di-ta-na*, *Ja-an-ti-la-ra-aḥ* und *La-ma-ilu* (= למואל?) (BAUER S. 28, 34, 56 f., 76) bleiben ebenso wie das ugaritische (churritische?) *adltn*¹⁾ vorläufig überhaupt undurchsichtig.

Auch da, wo im Hebräischen das Lamed in gleicher Weise wie die Präposition mit dem betonten Wort verbunden ist, kann man über den Charakter der Partikel zuweilen im Zweifel sein, und nicht überall, wo man das emphatische Lamed finden wollte, liegt es wirklich vor. So haben Fälle wie Jer xl 4, wo Lamed mit *Infinitiv* das Subjekt vertritt, wohl auszuschneiden. Unsicher, wenn auch möglich, ist das Lamed emphaticum mit Infinitiv an den meisten von EITAN angeführten Stellen wie Jes xxii 1, Hab i 17, Job xxx 6, Prov ii 8, vi 30, xix 8, vgl. Jes xlv 14, Koh iii 18, wo man eigentlich ein Verbum finitum erwarten würde, das man vielfach durch Emendation mit berechtigter oder unberechtigter Berufung auf den Parallelismus herstellt. Auch Hab i 17 DSH steht das Lamed. Dass es analog dem aramäischen לְהוֹא das Präfix am Imperfekt vertrete, ist wenig wahrscheinlich. Das gewöhnliche präpositionelle, modale Lamed ist jedenfalls nicht ausgeschlossen.

Als Beispiel für das Lamed emphaticum mit *Imperativ* (analog dem akkadischen Prekativ und dem arabischen Jussiv) wurde Prov xx 16 und Jes xxxviii 20 angeführt. Jedoch wäre eine Imperativform *l'qab* „nimm!“ statt des gewöhnlichen *qab* nicht absolut ausgeschlossen (Prov xx 16), während hingegen „rette mich *doch!*“ (לְהוֹשִׁיעֵנִי) einfacher ist und näher liegt als eine Ergänzung „Eile (mich zu retten)“, für die auch DSJa keinen Anhaltspunkt bietet, vgl. *lā* S. 374.

Unklar bleibt oft genug auch die Funktion des Lamed in Verbindung mit dem *Nomen* als vermeintlichem Subjekt oder Prädikat besonders dann, wenn der Text und sein Sinn nicht ganz feststeht, z.B. Ps xvi 3, xxxii 6, Job vi 14, Prov xvii 21, xxi 12, Dan iv 33. Nichts weiter als die Präposition Lamed in der Bedeutung „*hinsichtlich*“, „*bezüglich*“ liegt vor Gen xx 13, Num xxx 13, 1 Reg x 23, Jes xxxvi 2, ebenso

¹⁾ CH. VIROLLEAUD, *Mémorial Lagrange*, p. 42, 12 (Kol. i 12), dazu M. NOTH, *ZDPV*, 65, 149. Dagegen könnte Lamed emphaticum wohl in der Nebenform des Demonstrativpronomens *hallāzeh* enthalten sein, der GESENIUS-KAUTZSCH § 34 f. verstärkte Demonstrativkraft zuschreibt.

Lev v 4 (*kol 'ašer* „nach Art von“, „wie eben“) und Esr i 11 (Geräte aus Gold und Silber). Öfter handelt es sich nur um die *Dativ*partikel, so 1 Reg viii 38 (vgl. 2 Chr vi 29), xii 7, Prov xiv 35, wahrscheinlich auch Jes viii 20, Sach ix 1, Koh x 3 und selbst Jer xx 4. Auch das sog. *Lamed inscriptionis* Jes viii 1 (vgl. viii 3), Ez xxxvii 16 (hier zweimal), das eine aus (symbolischen) Namen bestehende kleine Inschrift einleitet, könnte im Sinne des *Dativ* genommen werden, vgl. GESENIUS § 119 u. Zur Umschreibung des *Genetiv*s oder überhaupt des *casus obliquus* dient *Lamed* Gen ix 5, Num i 5-14, 22-40, ix 15, xxvi 5, 1 Chr vi 5, xxiv 1, 20-22, wahrscheinlich auch 1 Chr xxvi 31. Sonst setzt *Lamed* (eventuell als Apposition) auch den *Akkusativ* fort Jos xvii 16, 2 Reg xii 6, Neh ix 32, nimmt das *Akkusativ*zeichen *'et* oder die Präposition *b'* wieder auf oder wechselt damit ab Gen ix 10, xxiii 10 (vgl. xxiii 18), 2 Chr xxiii 1. Dabei ist zu beachten, dass bei den Verben *hibdāl* Esr viii 24, 2 Chr xxv 10, und *šāḥat* Num xxxii 15 (ähnlich 2 Chr ii 12) das Objekt nicht bloss in Fortführung des *Akkusativ*s, sondern auch *statt* des *Akkusativ*s mit *Lamed* verbunden ist 1 Chr xxv 1 bzw. 1 Sm xxiii 10, d.i. die beiden Verba können statt mit dem *Akkusativ* auch mit *Lamed* konstruiert werden.

Wo diese präpositionelle Erklärung aber dem Sinn nicht hinreichend gerecht wird, kommt das sog. *Lamed explicativum* in Frage. Dieses führt eine spezifizierende Erklärung als eine Art Apposition ein und ist dann etwa mit „nämlich“ wiederzugeben, oder es nimmt die Reihe einer längeren Aufzählung wieder auf und schliesst sie, meist verbunden mit *kol* („kurz alle“), ab. Am klarsten ist es Ps cxxxv 10 f. (ganz ähnlich Ps cxxxvi 18-20): „Er schlug viele Völker und tötete mächtige Könige, *nämlich* den Sichon . . . und den Og . . ., *kurz alle* König(reich)e Kanaans“. Auffallend ist dabei, dass das erklärende *Lamed* dreimal steht, also bei jedem Objekt wiederholt wird vgl. auch 2 Chr v 12. Hieher gehört auch wohl 2 Chr ii 12: „Ich schicke dir einen klugen geschickten Mann, *nämlich* den Hiram (לְחֹרֶם)“, ferner 2 Chr xxviii 15, vielleicht auch Ex xxvii 3 und die unsichere Stelle Ex xxvii 19. In gleicher Weise kann dieses *Lamed* zur Spezifizierung des Subjekts zum *Nominativ* treten wie Jer xix 13 ¹⁾, Ez xlv 9b und besonders Esr i 5 („kurz alle, denen es Gott in den Sinn gegeben hat“).

Merkwürdig ist der Mangel der Folgerichtigkeit in der langen

¹⁾ Jer i 18 handelt es sich um den *Dativ*.

Aufzählung 1 Chr xxv 10-31, wenn der Text richtig überliefert ist. Bei sonst ganz gleicher Satzkonstruktion steht nämlich vor den Zahlen der ersten Satzhälfte v. 10-19 der Artikel, v. 20-31 statt dessen aber Lamed. In der zweiten Satzhälfte steht Lamed vor den Namen jeweils nur v. 11, 19, 22-31, während es sonst fehlt. Auch 1 Chr xxvi 26, xxix 6 steht das Lamed nur bei einem Glied inmitten der Aufzählung und fehlt bei den drei anderen ohne ersichtlichen Grund. Ob durch Emendation die Gleichmässigkeit hergestellt werden darf, ist deswegen fraglich, weil bezüglich des verstärkenden Lamed auch die Paralleltexte verschiedentlich von einander abweichen. Es steht z.B. Jos xxi 20, fehlt aber bei sonst gleichem Wortlaut 1 Chr vi 51, ebenso verhält es sich 1 Reg ix 8 gegenüber 2 Chr vii 21, ferner 2 Sm iii 3 gegenüber 1 Chr iii 2 und ähnlich Neh vii 43 gegenüber Esr ii 40 (hier könnte Waw und Lamed verwechselt sein). Wo sich Lamed an der Spitze von Listen oder Sippenverzeichnissen findet wie 1 Chr vii 1, xxvi 1 (dreimal wiederholt), 23, 25, 29-31, bleibt es unklar, ob es den casus pendens hervorheben oder den Genetiv bzw. Dativ umschreiben soll. In 1 Chr xxvi 25 ist die Umstellung zweier Worte in Erwägung zu ziehen, sodass sich ergeben würde: „und zu seinem Bruder Elieser *gehörte*“ statt etwa: „und seine Brüder, *nämlich* (oder: *in der Linie des*) Elieser“.

Die Stellen, an denen das Lamed emphaticum zur Hervorhebung des dem Satz nach Art des casus pendens vorausgestellten betonten Wortes, des Subjekts oder Prädikats sicher zu erkennen ist, sind sonach verhältnismässig wenige. Am klarsten liegt die Sache wohl Koh ix 4. Der Dativ ist hier ausgeschlossen und die Erklärung „was einen lebenden Hund anbelangt“ wäre gewunden und geschräubt. Am besten entspricht trotz des folgenden hū': „Denn gewiss, ein lebender Hund ist besser als ein toter Löwe“¹⁾ (כִּי לִקְלָב חַי הוּא).

Desgleichen ergibt Ps lxxxix 19 bei dieser Erklärung des Lamed einen glatten Sinn: „Denn fürwahr Jahwe (לַיהוה) ist unser Schild und der Heilige Israels (וְלִקְדוֹשׁ) unser König“. Als eine Verstärkung des Nominativs erklärt sich Lamed ohne Emendation zwanglos auch Dt xxiv 5: „Irgendwelche Zwangsleistung (לְקַל-דָּבָר) soll ihm nicht auferlegt werden“, ferner Cant i 3: „fürwahr der Duft deiner Salben ist köstlich (לְרִיחַ)“, ebenso 1 Chr xxviii 21: „Dir steht bei allen Arbeiten jeder zur Verfügung, der willig ist (לְקַל-נְדִיב)“ und

¹⁾ Vgl. zuletzt R. GORDIS, *Kohélet*, 1951, p. 294 s.; DAHOOD, *Biblica*, XXXIII, 192.

1 Chr v 2: „und einer aus ihm wird Fürst (וְלִנְיָד מִמֶּנּוּ)”. Dazu kommt Thren iv 3: „Die Töchter meines Volkes sind grausam (לְאַכְזֹר) wie Strausse” und Hag i 9: „Siehe da, es war wenig (וְהֵינָה) (לְמַעַט)” wodurch eine Textänderung vermieden wird ¹⁾. Dagegen ist Prov xxv 3 in der überlieferten Form verständlich, wenn Lamed als Präposition betrachtet wird: „Der Himmel in Bezug auf die Höhe (לְרוֹם) und die Erde in Bezug auf die Tiefe (לְעֵמֶק) und das Herz der Könige sind unerforschlich”. Die Änderung EITANS ²⁾ empfiehlt sich nicht: „Der Himmel ist hoch und die Erde ist tief”. Dagegen wäre die Erklärung des etwas unsicheren Textes Ps cxix 91: „Fürwahr deine Bestimmungen (לְמִשְׁפָּטֶיךָ) bestehen (noch) heute” annehmbarer als die hergebrachte: „nach deinen Bestimmungen bestehen sie heute (scil. „die Erde und deine Treue?)”.

Auffallend ist auch hier, dass in Sätzen mit doppeltem Subjekt oder auch in gleichgebauten Parallelsätzen das emphatische Lamed nur beim zweiten Glied steht, während es beim ersten fehlt und umgekehrt, z.B. Jer ix 2: „Lüge und nicht Treue hat die Herrschaft im Lande (שֶׁקֶר וְלֹא לְאֵמֻנָה)”, ähnlich Jer xxx 12 „Heillos ist deine Verletzung, schmerzlich deine Wunde (לְשִׁבְרֶךָ - מַכָּתְךָ)” und Jes xxxii 1 b: „In Gerechtigkeit wird ein König (מִלֵּךְ) herrschen und die Fürsten (וְלִשְׂרָיִם) werden nach Recht regieren”. Auch bei dem allerdings umstrittenen aramäischen Text von Esr vi 7 könnte diese Eigentümlichkeit vorliegen: „Der Statthalter und die Ältesten der Juden (פָּתַח . . . וְלִשְׂבִי) sollen dieses Gotteshaus an seiner Stätte wieder aufbauen!” Die alten Übersetzer haben in diesen Fällen das Lamed meist vernachlässigt, die modernen mit Berufung darauf es gestrichen, beides natürlich nur eine Notlösung.

¹⁾ Entgegen F. NÖTSCHER, *Zwölfprophetenbuch*, z. St.

²⁾ REJ LXXIV, 4 s.

ZUR WORTFOLGE IM HEBRÄISCHEN VERBALSATZ

VON

K. SCHLESINGER

Jerusalem

Die hebräische Syntax, wie sie in den Grammatiken dargestellt wird, beschäftigt sich fast ausschliesslich mit Fragen der Rektion und der Kongruenz. Da das Hebräische äusserlich keine Casus unterscheidet, ist die Wortfolge ein besonders wichtiger Abschnitt ihrer Syntax ¹⁾; dennoch wird sie fast oder gar nicht behandelt ²⁾.

Man begnügt sich in der Regel mit der Feststellung, dass die reguläre Folge im Verbalsatz Verbum-Nomen ist ³⁾. Diese Regel stammt aus der arabischen Grammatik und, wie auch viele andere, wurde sie gedankenlos auf das Hebräische übertragen. Augenscheinlich entsprechen ja Sätze vom Typus **וידבר משה** dieser Regel und diese sind sehr häufig ⁴⁾. Doch ist es keineswegs erwiesen, dass dieser Typus der ursprüngliche ist; es könnte immerhin sein, dass *wa* diese Wortfolge bedingt ⁵⁾. Sogar wenn *wa* mit „und“ zu übersetzen ist (an sich unwahrscheinlich), könnte es doch eine veränderte Wortfolge bedingen, wie es z.B. auch im Deutschen verschiedentlich „und“ mit nachfolgender Inversion gab ⁶⁾. Um die arabische Regel auch für das Hebräische zu rechtfertigen, müssten sich Sätze nach-

¹⁾ Vgl. z.B. Job xiv 19: **אבנים שחקו מים**, wo **אבנים** Akkusativobjekt und **מים** Subjekt ist. Auf den ersten Blick ist der Satz gar nicht zu verstehen und auch das Sprachgefühl lässt den Leser in solchen Fällen im Stich.

²⁾ Am besten noch bei P. JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, § 155k; doch auch dort ergibt sich kein klares Bild.

³⁾ Im Weiteren schreiben wir V für Verbum, N für Nomen.

⁴⁾ Man vergleiche eine der Übersetzungen, die *wa* mit „und“ wiedergeben, wie z.B. Luther. Das „und“ wirkt infolge seiner Häufigkeit sehr unnatürlich, ja manchmal geradezu langweilig.

⁵⁾ Diese Möglichkeit war den letzten Grammatikern bekannt, jedoch ohne dass sie sie weiter verfolgt hätten.

⁶⁾ Reste davon sind noch im Kurialstil und in Formeln der kommerziellen Schriftsprache erhalten: ... und ist es strengstens verboten, ...; ... und zeichnen wir achtungsvoll ... Jetzt ist „und“ eine der wenigen Konjunktionen, die keine Inversion nach sich ziehen; dagegen werden Synonyma von „und“, z.B. „ausserdem“, mit Inversion konstruiert. Ebenso wird „aber“ ohne Inversion, dessen Synonyma (dagegen, jedoch, vielmehr) mit Inversion verwendet.

weisen lassen, die mit einem Verbum finitum beginnen, ohne dass diesem eine Partikel wie *wa* vorangeht ¹⁾. Nach obiger Regel sollte dies gar nicht selten sein, „doch kommt ein solcher Fall nicht vor“ (G. BERGSTRÄSSER, *Hebräische Grammatik*, II. Teil, § 6c). Nicht einmal am Anfang eines Buches kommt so ein Fall vor; sogar da findet sich (unter anderen) die Konstruktion mit *wa* (z.B. Jos i 1). Dagegen ist die Folge N-V, wenn auch nicht so häufig wie *wa*-V-N, recht oft belegt.

Die Folge V-N wird nach dem Arabischen auch für das Ursemitische vorausgesetzt. Nun besitzt dieses zwei Tempora, *qatala* und *taqtul* ²⁾, eines suffigiert und das andere präfigiert. Die Affixe, eigentlich Pronomina, stehen an Stelle eines ursprünglichen Subjektnomen; also gab es ursemitisch auch N-V neben V-N. Nach BAUER ³⁾ ist *taqtul* sogar die ältere Form, d.h. das seinerzeit einzige Tempus; in diesem Stadium hätte es also n u r die Folge N-V gegeben. Jedenfalls gab es N-V im Ursemitischen und die arabische Regel kann da ebensowenig gelten wie in modernen europäischen Sprachen ⁴⁾.

Nachdem Nomen am Satzanfang belegt ist, Verbum aber nicht (s. jedoch weiter), sind wir berechtigt anzunehmen, dass die reguläre Folge N-V ist. Natürlich besteht neben der regulären Wortfolge auch die Möglichkeit einer veränderten Folge. Will man z.B. einen Satzteil hervorheben, um einen besonderen rhetorischen oder stilistischen Effekt zu erzielen, so kann dieser Satzteil unter Umständen aus einer späteren Position an die Spitze treten. Diese Umstellung kann sich verschiedenartig auf den Rest des Satzes auswirken. Im Englischen, z.B., wird der Rest des Satzes unverändert verschoben:

I go to town today.

Today I go to town.

¹⁾ Um beweiskräftig zu sein, muss dem Verbum finitum ein Subjektsnomen folgen. Ist das Subjekt ein Pronomen, das im Verbum enthalten ist (d. h. Subjekt und Prädikat sind zusammen ein Wort), so lässt sich für unseren Zweck nichts daraus folgern, weil sich ja nicht feststellen lässt, welcher Satzteil als der erste gedacht ist.

²⁾ Wir verwenden hier die 2. Person, weil in der 3. Ps. Perf. kein Suffix erkenntlich ist. — Ob *taqtul* das einzige präfigierende Tempus ist, oder ob es deren zwei gab, ist hier nicht wesentlich.

³⁾ H. BAUER, *Die Tempora im Semitischen*, Leipzig 1910, passim. Da es seiner Ansicht nach in diesem Stadium also keine Tempora in unserem Sinne gegeben hat, hat er folgerichtig in seiner Grammatik (BAUER-LEANDER) die termini Perf. und Imperf. durch andere ersetzt.

⁴⁾ Zum Unterschied vom Lateinischen, dessen ans Verbum affigierte Pronomina stets nur Suffixe sind.

Im Deutschen dagegen bewirkt die Vorwegnahme eines Satzteiles auch andere Veränderungen:

Ich gehe heute in die Stadt.

Heute gehe ich in die Stadt.

In diesem Falle spricht man von Inversion des Subjekts, die uns so erscheint, als hätten „ich“ und „heute“ Platz getauscht. Teilt man den deutschen Aussagesatz in drei Teile: I. = der erste Satzteil (meist Subjekt), II. = der zweite Satzteil (Verbum finitum) und III. = alles Übrige, so ergibt sich die Regel, dass I. und III. (bezw. ein Teil davon) ihre Positionen tauschen können. Es lässt sich dies auch so formulieren, dass II. der einzige Satzteil ist, dessen Stellung im Satz unveränderlich ist ¹⁾.

Im Nebensatz ist natürlich I. = Konjunktion, wodurch das I. des Hauptsatzes, das Subjekt, auf Stelle II. verschoben erscheint. Nach obiger Regel (II. bleibt konstant) ist im Nebensatz die Stellung des Subjekts ebenso unveränderlich wie die des Verbum finitum im Hauptsatz; die im Hauptsatz so häufige Inversion des Subjekts ist also im Nebensatz unmöglich. Die Stellung des Verbums am Ende des Nebensatzes hat natürlich mit dieser Regel nichts zu tun, passt aber gut zu ihrer Formulierung. Konjunktionslose Nebensätze (meist irrealer Konditionalsätze) beginnen mit dem Verbum, aber unverändert ist II. = Subjekt. Wie diese asyndetischen Nebensätze (I. = Prädikatsverbum, II. = Subjekt) werden auch Wunschsätze gebaut. Befehlssätze, die den letzteren nahestehen, entsprechen meist nicht diesem Schema, weil das Subjekt als im Verbum impliziert fast immer ausfällt.

Dagegen unterscheiden sich Fragesätze nicht von Aussagesätzen. Bei „Wortfragen“ ist immer V = II.; bei Entscheidungsfragen steht das Verbum voran, doch ist die Ausnahme nur scheinbar. Nach dem Satz „Ich gehe heute in die Stadt.“ kann verschiedentlich gefragt werden, u. zw. entweder in „Wortfragen“:

Wohin gehst du heute?

Wann gehst du in die Stadt?

Wer geht heute in die Stadt? oder durch die Entscheidungsfrage:

Gehst du heute in die Stadt? Da in letztem Falle nach dem Ganzen (also logisch nach dem Prädikat) gefragt wird, ist

¹⁾ Nochmals sei betont und hervorgehoben, dass hiemit der Tatbestand rein formal festgestellt sein will, ohne Rückschlüsse auf die Entstehung der Erscheinung auch nur anzudeuten.

„geht“ sowohl I. (Fragewort) als auch II. (Prädikat). Es lässt sich dies so formulieren, dass in allen Fragesätzen das logische Prädikat, näml. das Fragewort, vorangeht (= I.), worauf sofort das grammatikalische Prädikat folgt (= II.). Nur in Entscheidungsfragen fallen logisches und grammatikalisches Prädikat zusammen, woraus sich die Formel I. = II. (oder V = I. + II.) ergibt ¹⁾. Ähnlich sind Relativsätze, deren Konjunktion zugleich Subjekt ist, zu analysieren: Der Mann, der mich sah, . . . Hier ist „der“ sowohl I. (Konjunktion) als auch II. (Subjekt), also mit I. + II. zu bezeichnen ²⁾.

Die Regel, dass II. konstant bleibt, kann also — obwohl rein formal — als bewiesen gelten. Besonders zu beachten (im Hinblick auf das Weitere) sind jene Sätze, in denen I. nicht das Subjekt ist, aber andererseits kein anderer Satzteil an seine Stelle „aufrückt“ ³⁾. Hier tritt meist „es“ an die Spitze, mundartlich auch „da“ ⁴⁾, „also“ oder irgendeine bedeutungsgeschwächte Partikel, deren Aufgabe lediglich ist: die vakante Stelle „I.“ zu besetzen. Ähnlich ist die Lage im Englischen und Französischen, wo besonders der Satztypus: *It is me who . . . ; C'est moi qui . . .* zu beachten ist ⁵⁾.

¹⁾ Im Hebräischen ist auch in Entscheidungsfragen I. meist ein Fragewort (*hā-*); hierzu vgl. das polnische *czy*.

²⁾ Im Wiener Dialekt sagt man neben: Der Mann *was* mi' g'seh'n hat . . . auch: Der Mann *der was* mi' g'seh'n hat . . . Diese Variante scheint aber auf den Nominativ beschränkt zu sein; *dem was, den was* kommt nie oder höchst selten vor. Das allgemeine Schema hat diese Sätze scheinbar beeinflusst, und wo wir im Hochdeutschen ein Wort mit I. + II. bezeichnen mussten, wird diese „Ausnahme“ hier durch die Verwendung von zwei Worten vermieden.

³⁾ Dies ist in Erzählungen recht häufig, weil da meist mehrere aufeinanderfolgende Sätze dasselbe Subjekt haben, welches — weil bekannt — minder betont ist und daher nach unten verschoben erscheint.

⁴⁾ Auch in der Schriftsprache, wenn das Subjekt ein Pronomen ist, z.B. „*Da* kommt er.“ gegenüber „*Es* kommt N.“

⁵⁾ In deutscher Übersetzung bleibt dieses *it, ce*, am Besten weg: Ich bin . . . ; weniger gut: Ich bin es, der . . . Dass „es“ wirklich bedeutungslos ist, kann man an der Konstruktion entsprechender negativer Sätze erkennen, in denen I. = Negation ist (wodurch „es“ als Lückenbüsser überflüssig wird). Das Negative zu: Es braust ein Ruf . . . heisst also nicht: Es braust nicht ein Ruf . . . , sondern: Nicht braust ein Ruf . . . Gerade der Effekt, der im positiven Satze durch „es“ bewirkt wird, ginge im negativen durch die allzu wörtliche Übertragung verloren. Ganz analog gibt es im Hebräischen den Typus *wa-V* nicht mehr, wenn I. = Negation ist.

Me, moi, in den angeführten Beispielen ist logisches Prädikat, daher betont. Die betonte Form kann aber (zum Unterschied von *I, je*) nicht am Anfang stehen, wodurch die Inversion nötig wird. Inversion dieser Art ist im Hebräischen nicht üblich (ein einziges, allerdings zweifelhaftes, Beispiel, Is xxxviii 5, s. weiter). Letztere Anmerkung (in Bezug auf *me, moi*) ist natürlich nur formal, synchronisch, richtig.

Wie der deutsche wird auch der hebräische Verbalsatz konstruiert ¹⁾. Das Verbum kann auch hier nicht I. sein, es ist vielmehr an die Stelle II. gebunden ²⁾. Bei der Folge N-V ist dies augenscheinlich; beim Typus **וידבר משה** müssen wir Inversion annehmen. Also ist hebr. *wa* nicht ohne weiteres mit ursem. **wa* („und“) gleichzusetzen ³⁾. Es ist eine ziemlich bedeutungslose Partikel ⁴⁾, wahrscheinlich mit dem arab. **ف** verwandt ⁵⁾. Auch im Deutschen wird (mundartlich) das bedeutungsgleiche oder -ähnliche „dann“ verwendet. Ein anderes hebräisches Äquivalent für *fa-*, „dann“ usw. ist **אז**, und auch dieses wird zur „Besetzung“ von I. verwendet, z.B. **אז ישיר** ⁶⁾; allerdings ist es hier jünger als *wa* ⁷⁾. In der modern-hebräischen Umgangssprache wird **אז** sehr häufig verwendet ⁸⁾.

Nebenbei sei hier erwähnt, dass es nach *wa* sowohl V-N als auch N-V gibt. In letzterem Falle (*wa*-N-V) ist scheinbar V = III. Ich

¹⁾ Für das Deutsche habe ich die Unterscheidung zwischen Verbal- und anderen Sätzen übergangen, weil es ein Verbum finitum verwendet, auch wo im Semitischen keines ist.

²⁾ In *Mkilla* zu Ex xii 40 (ebenso in beiden Talmuden) wird als erste der von den Übersetzern der LXX vorgenommenen Textänderungen Gen i 1 tradiert. Sie setzten **בראשית ברא אלהים** für das massoretische **בראשית ברא אלהים**. Die Umstellung des Subjekts bedingt eben die Umstellung der Zeitbestimmung; nur diese zwei Konstruktionen sind für diese drei Worte möglich und in beiden ist V = II.

³⁾ Ursem. **wa* erscheint, ausser wo besondere phonetische Gründe vorliegen, nie unverändert als *wa*, sondern als *wa/u* oder *wā*. Auch verbindet sich hebr. *wa* mit dem Verbum nicht auf dieselbe Art wie *wa* (oder dessen Varianten). Das Hebräische unterscheidet proklitische Partikeln mit und ohne Spirantisierung des folgenden Konsonanten; *wa* gehört der einen, *wa* der anderen Gruppe an.

⁴⁾ Am ehesten ein Adverb; vgl. die deutschen Entsprechungen (ausser „es“) und z.B. auch das engl. „there“.

⁵⁾ So mehrere mittelalterliche jüdische Exegeten, z.B. David Kimḥi in seinem Kommentar zu Jos i 1.

⁶⁾ Die geschwächte Bedeutung von *wa* und **אז** lässt sich besonders deutlich in 2 Reg viii 22 erkennen: **ויפשע אדם מתחת יד יהודה עד היום הזה, אז תפשע לבנה בעת ההיא.**

Ein Satz wird mit *wa* eingeleitet, der andere mit **אז**; doch sind hier beide keine wirklichen Adverbia mehr, wird ja in beiden Sätzen die Zeitbestimmung durch andere Worte ausgedrückt. Besonders wären **אז** und **אז תפשע לבנה בעת ההיא** tautologisch und geradezu identisch, wenn wir nicht wie gesagt für **אז** Bedeutungsschwäche oder -verlust annähmen.

⁷⁾ **אז** wird nämlich mit der volleren Form des Imperf. verbunden. Das Nichtvorkommen des kurzen Imperf. (Subjunktiv) kann als Zeichen einer jüngeren Periode gelten (in postbiblischen Texten ist Subjunktiv höchst selten). Der archaische Eindruck, den **אז** macht, ist auf seine im Verhältnis zu *wa* relative Seltenheit zurückzuführen.

⁸⁾ Natürlich ist es hier nicht seinem biblischen Vorläufer, sondern seinen europäischen Gegenstücken nachgebildet.

nehme an, dass in allen diesen Fällen *wa* mit „und“ zu übersetzen ist, nach welchem — wie im Deutschen — keine Inversion eintritt. Kopulatives „und“ ist eben kein Teil des einzelnen Satzes, es steht vielmehr zwischen den zu verbindenden Sätzen. Also ist nicht „und“ = I., sondern N = I. und daher V = II. Im anderen Fall (*we*-V-N) ist irgendeine andere Konjunktion für *wa* zu übersetzen (im Hebräischen sehr häufig, vgl. z.B. GESENIUS-KAUTZSCH, § 155, 1), die eben Inversion erfordert ¹⁾.

Obwohl die Regel V = II. für beide Tempora gilt, kommt *wa* nur mit *taqtul* (bezw. dessen Kurzform) verbunden vor ²⁾. Mit *qatalta* verbindet sich statt dessen *wa* und dessen Varianten. Diese Alternation von *wa/wa* hat aber mit dem verzwickten Problem der Tempora und deren sogenannten „Umkehrung“ nichts zu tun ³⁾. Es lässt sich mit Sicherheit nicht mehr sagen, als dass vor *taqtul* unter anderen auch die archaische Adverbialpartikel *wa* die Stelle I. besetzen kann.

Wie oben nach BERGSTRÄSSER zitiert, kommt die Folge V-N am Satzangfang angeblich nicht vor. Doch gibt es mehrere Konstruktionen, in denen V-N möglich ist:

1) In poetischen Texten: Hier ist die Wortfolge anscheinend ungebunden ⁴⁾, also kann auch ein Verbum voranstehen. Beispiele: sehr häufig in den Klageliedern, vielleicht weil sich dadurch — bei einem nicht abwechslungsreichen Thema — das Akrostichon leichter erzielen liess. Prophetien in gehobener Rede gehören auch hierher, möglicherweise aber zu (2), s. weiter.

2) In der direkten Rede. Beispiele sind recht häufig, z.B. Gen xxvii 35: *בא אחיך*; Gen xlii 30: *דבר האיש* ⁵⁾. Eigentlich ist also unsere Regel V = II. eine stilistische Eigenheit des Textes. Nach dem Gesagten werden wir sie fast ausschliesslich auf die historischen,

¹⁾ Die Unterscheidung zwischen den zwei Arten von *wa* ist nicht leicht, es sei denn sie geschieht nach äusserlichen Merkmalen, wie hier vorgeschlagen. In deutschen Sätzen, die mit „es“ beginnen, ist es ebenso schwer festzustellen, ob dieses *w i r k l i c h e s* Subjekt ist oder nicht.

²⁾ Das bedeutungsgleiche *ʾāz* ist jedoch nicht auf die Verbindung mit *taqtul* beschränkt.

³⁾ Ganz abgesehen davon, dass die Tempusumkehrung auch o h n e *wa/wa* belegt ist; vgl. Jud ii 1 (*אעלה*), Is v 13 (*גלה*).

⁴⁾ Ähnlich im Deutschen, z.B.: ... hinein ... ein Löwe tritt (*Der Handschuh*), im Hauptsatz.

⁵⁾ Die Belege sind viel zahlreicher, als es bei kursorischer Lektüre erscheint. Zitate in direkter Rede werden oft mit *כי* eingeleitet, das jedoch nicht zum Inhalt der Rede selbst gehört, sondern der Funktion nach am ehesten unserem Doppelpunkt entspricht (vgl. auch das syr. *lam*). Nach diesem *כי* steht oft das nackte Verbum, z.B. Gen xxix 32 seq., Jos ii 24.

erzählenden Partien des A. T. beschränken müssen¹⁾. In der gesprochenen Sprache war die Wortstellung wahrscheinlich ganz frei.

3) Im zweiten Satz einer asyndetischen Satzverbindung, deren zwei Sätze eine gewisse Parallel- oder Wechselbeziehung zueinander haben, so dass der Beginn des zweiten Satzes gewissermassen keinen neuen Einsatz, sondern eine Fortsetzung des ersten bildet²⁾. Dieser zweite Satz ist per definitionem meist eine Zusammenfassung oder Paraphrase des ersten. Beispiele³⁾:

Gen xlviii 14: ... וישלח ישראל את ימינו וישת... שָׁפַל את ידיו.

Num vii 18-19: ... ביום השני הקריב... הִקְרַב את קרבנו. Der Nachsatz der elf Parallelstellen (im selben Kapitel) ist Nominalsatz.

Num xxx 15: ... ואם החרש יחריש... והקים את כל נדריה... הִקִּים אתם.

Allerdings kann das erste הִקִּים auch als untergeordnet aufgefasst werden, etwa: Will er durch Schweigen etc. bekräftigen, so sind sie (durch dies Schweigen) rechtskräftig; vgl. (4).

Jos iii 16: ... ויעמדו המים הירדים מלמעלה כמו נד אחד.

Jos xi 12: ... ואת כל ערי המלכים... לכד יהושע... הִחָרִים אותם.

Jos xxi 39-40: ... כל ערי הלויים... תִּהְיֶינָה הערים האלה.

1 Reg xiii 18: ... ויאמר לו גם אני נביא כמוך... כִּחֵשׁ לוּ.

Jer lii 12: ... ובחדש החמישי... בא ובחוראדן... עָמַד לפני מלך בבל.

Ez xlvii 13-15: ... וכבש... תעשה... ומנחה תעשה... יַעֲשׂוּ את הכבש ואת המנחה.

Esth ix 23-27: ... וקבל היהודים... קִיְּמוּ וקבלו היהודים.

2 Chr v 1: ... ויבא שלמה את קדשי דוד אביו... נָתַן באצרות.

2 Chr v 5: ... ויעלו את הארון... הֶעֱלוּ אתם הכהנים הלויים.

2 Chr xxxiii 6: ... והוא העביר את בניו באש... הִרְבֵּה לעשות הרע.

In vier von diesen Beispielen wird sogar dasselbe Verbum im Vorder- und Nachsatz verwendet.

¹⁾ Möglich, dass die Regel auch für die Gesetzestexte gilt (vgl. jedoch § 5). Allerdings werden die „Fälle“ meist durch כִּי oder אִם (falls, wenn) untergeordnet. In der Mišna wird der „Fall“ meist ohne Konjunktion eingeführt, davon ein grosser Teil mit V = I. Verbum am Satzanfang ist in der Mišna häufig, vgl. ... אמר רבי.

²⁾ Im Deutschen kann ein Verbum an die Spitze eines Aussagesatzes treten, wenn die Verbindung mit dem vorangehenden Satze eine so enge ist, dass beide Sätze als ein Satzgefüge aufgefasst werden: Hasset ihr mich doch (Luther's Übersetzung zu Gen xxvi 27).

³⁾ Die als Beispiele dienenden Verben sind durch Vokalisation hervorgehoben.

Eine besondere Untergruppe bilden Aufzählungen, die auch so eingeleitet werden können; sie sind ja eigentlich nur parallel geschaltete Paraphrasen des vorangehenden nicht so detaillierten Ausdruckes ¹⁾. Beispiele:

Num xi 7-8: ... והמן... שָׁטוּ העם ולקטו.

Deut xxii 27: ... כי בשדה מצאה צִעָקָה הנערה.

Jud xviii 17: ... ויעלו חמשת האנשים... בָּאוּ שמה לָקְחוּ. Hier scheint durch die Asyndese ein besonderer Effekt (Plötzlichkeit, Überraschung) beabsichtigt zu sein.

1 Reg xxi 11-12: ... ויעשו... כאשר שלחה אליהם איזבל... קָרְאוּ צוֹם.

Ez xlv 1-2: ... תרימו תרומה... קדש... יִהְיֶה מזה אל הקדש...

Ruth iv 7: ... וזאת לפנים בישראל... שָׁלַף איש נעלו ונתן לרעהו ²⁾.

4) Ebenso kann in einem zusammengesetzten Satz sowohl der Haupt- als auch der Nebensatz mit dem nackten Verbum beginnen, sofern dieses nicht dadurch an die Spitze des gesamten Satzgefüges tritt. Beispiele:

Nebensätze: Num xxx 15: s. oben (3).

¹⁾ Diese Gruppe unterscheidet sich von der vorigen darin, dass hier der zweite Satz dem ersten logisch untergeordnet ist, wiewohl er grammatikalisch als Hauptsatz zu definieren wäre; auch im Deutschen schreibt man vor den hier aufgezählten Fällen am Besten keinen Schlusspunkt.

²⁾ Im Talmud (pal. *Qidušin* i 9; bab. *Baba Mṣi'a* 47a) finden wir folgende Diskussion zu diesem Vers: : ר' יהודה אומר: גואל נתן לבונו. Wer gab (den Schuh) wem? Boas gab dem Erben; R. Judah sagt: Der Erbe gab Boas. Durch die Nachstellung des Subjektes איש ist dieses an sich schon unbestimmte Wort noch unbestimmter worden. Man verstand es nicht als „der eine“, sondern als „irgendeiner“ (unklar welcher) oder als „welcher immer“. Da hier nach der Auffassung des Talmud von einem Tauschhandel die Rede ist, lässt sich die Ansicht des R. Judah, dass der Verkäufer (nicht der Käufer) den symbolischen Schuh zu geben habe, nur schwer verstehen (vgl. bab. Talmud, dort, und *Midraš Raba* zur Stelle). Wir müssen eben annehmen, dass R. Judah die stilistische Unregelmässigkeit unseres Verses in dem hier angedeuteten Sinn exegetisch auswertet. Weniger einleuchtend scheint mir die Annahme, dass R. Judah den Schuh nicht als Symbol des Kaufpreises, sondern als Symbol der Übergabe auffasst; vgl. hiezu Raši zu Ex xxviii 41, wo ausdrücklich Investitur erwähnt wird, und Nahmanides' Stellungnahme dazu, ebendort. Nahmanides zieht auch, mit Bezugnahme auf Investitur, unseren Vers heran, allerdings unter der Voraussetzung, dass נעל nicht Schuh, sondern Handschuh bedeutet. Diese Erklärung ist an sich annehmbar (so auch im Targum: נרתק יד), besonders da für „ausziehen“ ein anderes Verbum als Deut xxv 9 verwendet wird und auch das Ausziehen des Handschuhes natürlicher anmutet. Dennoch ist kaum anzunehmen, dass diese Auffassung der Meinung des R. Judah zu Grunde liegt.

Is xxxviii 5: ...הנני יוסף. Ich bin es, der hinzufügen wird ¹⁾).

Jer xxiii 29: ...וכפטיש יפצץ סלע ²⁾).

Hauptsätze: Gen xiv 1-2: ...עשו מלחמה... (ייהי בימי אמרפל ³⁾).

1 Sam xviii 30: ...ויהי מדי צאתם שכל דוד...

Is vii 1: ...ויהי בימי אחז... עֲלֶה רֹצֵן מֶלֶךְ אֲרָם.

Esth i 1-3: ...בימים ההם... בשנת שלוש... עֲשֵׂה מִשְׁתֶּה.

Esth v 2: ...ויהי כראות המלך את אסתר... וְנִשְׁאַה חֵן בְּעֵינָיו.

5) Vielleicht können auch Konditionalsätze in wirklicher Anfangsposition so konstruiert werden (im Deutschen können nur Konditionalsätze, nicht aber andere Nebensätze, so gebaut werden):

¹⁾ Vgl. S. 384, Anm. 5. Allerdings liesse sich *hin-ni yosip* auch *hin-niy-osip* lesen, was als *הנני אוסיף* zu verstehen wäre. Dagegen ist die Auffassung von *yosip* als Partizipium *gal* meines Erachtens unwahrscheinlich.

²⁾ Übersetzung: wie ein Hammer, den der Fels (auf den er aufschlägt) zerschmettert (Talmud); oder: wie ein Hammer, der den Fels zerschmettert. Da das Relativum fehlt, ist beides gleich möglich.

³⁾ Zu diesem Beispiel und zu denen aus Is vii und Esth i: Im bab. Talmud, *Mgila* 10 b, werden die fünf mit *ויהי בימי* beginnenden Verse behandelt. Es heisst dort, dass *wayhi* Ungünstiges bedeutet (im Folgenden, fol. 11 a, wird mit Bezug auf Esth i 1 *wayhi* aus *way* und *hi* erklärt, welche beide Weh und Klage bedeuten). Diese Deutung wird aber für *wayhi*, auf das kein *בימי* folgt, ausdrücklich abgelehnt (mit Belegen). Also wird *wayhi* nur dann, wenn darauf eine Zeitbestimmung wie ... *בימי* folgt, als überflüssig empfunden und folgerichtig nach des Talmud eigener Methode homiletisch ausgewertet. Die hier zitierten Verse wären ohne *wayhi* ebenso gut verständlich, was besonders in dem aus Is vii zitierten Beispiel deutlich ist; der in der Zeitbestimmung genannte Name (*אחז*) ist mit dem Subjekt des Hauptsatzes nicht identisch, so dass man *wayhi* streichen könnte, ohne dadurch eine irreguläre Konstruktion zu bekommen. In Esth i dagegen wäre, falls man *wayhi* wegliesse, eine Wiederholung des eingangs genannten *אחשורוש* zu erwarten (als Subjekt des Hauptsatzes). Doch ist auch das nicht unbedingt nötig, vgl. 1 Sam xvii 55; 1 Reg viii 54; Esth i 10, ii 1, ii 15. Dasselbe gilt für Gen xiv; doch ist hier noch die Möglichkeit zu erwägen, ob nicht die V. 2 genannten Könige (*את* Subjekt sind, vgl. V. 8 seq. Die zwei hier nicht erwähnten Belege von *ויהי בימי* (Jer i 3; Ruth i 1) knüpfen an *wayhi* mit einem zweiten *wayhi* an, wie das (und *wa* überhaupt) nach Zeitbestimmungen üblich ist. Auch aus dieser nochmaligen Verwendung von *wa* ergibt sich deutlich, dass *wayhi* in allen diesen Fällen syntaktisch durchaus entbehrlich ist, wie es eben auch im Talmud aufgefasst wurde; vgl. besonders Esth v 2 (s. weiter) mit 2 Chr xii 7.

Ohne *wayhi* wären in diesen Beispielen keine Nebensätze (die Zeitbestimmungen wären reguläre Satzteile im Hauptsatz), wonach sie für unsere Zwecke ausscheiden müssten.

⁴⁾ Dass V. 2 allein die Zeitbestimmung zu V. 3 ist, erscheint mir wenig wahrscheinlich, da man in diesem Fall V. 1 als ganz unabhängig verstehen müsste. Eher sind Verse 1 und 2 einander appositionell beigeordnet.

Lev xv 3: ¹⁾ **כָּרַךְ בִּשְׂרֹו אֶת זִבּוֹ ... טִמְאַתּוּ הִיא**.

Historisch gesehen waren wahrscheinlich diese Sätze — vor ihrer Unterordnung — keine Aussagesätze (vielleicht Fragesätze), wodurch sich diese Erscheinung zum Teil erklären liesse. So gibt es vielleicht auch

6) Fragesätze. Nur ein einziges nicht sehr beweiskräftiges Beispiel ist mir bekannt (kann auch unter (1) oder (2) erklärt werden):

2 Reg xx 9: ²⁾ **הָלַךְ הַצֵּל ... אִם יָשׁוּב ...**.

7) Ein Sonderfall:

2 Reg xv 19: **כָּא פֹּל מֶלֶךְ אֲשׁוּר**. Vgl. die LXX, die anstatt **את ישראל**

את ישראל. **בִּימֵיו בָּא פֹּל** des massoretischen Textes **כל ימיו. בא פול** gelesen haben. Allerdings muss die Versabteilung nicht emendiert werden, vielmehr ist, wie mehrere Parallelen zeigen, wahrscheinlich beides gemeint; etwa: **את ישראל כל ימיו. בימיו בא פול**. Dem haplogischen Ausfall von **בימיו** mag ein Streben nach Wohllaut zu Grunde liegen ³⁾.

Andere Ausnahmen von unserer Regel V = II. im A.T. sind mir nicht bekannt. Dagegen gilt die Regel ausserhalb des Biblisch-Hebräischen nicht, weder im Biblisch-Aramäischen noch im nachbiblischen Hebräisch ⁴⁾. Für ein früheres Stadium des Hebräischen wären noch die Eigennamen vom Typus V-N (**נתניה, נתנאל**) zu berücksichtigen ⁵⁾. Für das Phönizische, besonders für die Karatepe-Inschrift, wäre noch zu bemerken, dass wo V = I. sein sollte, die reguläre Form *qatalta* durch eine nicht suffigierte vertreten wird. Da aber diese immer an Stelle I. verwendete Form noch nicht ganz geklärt ist ⁶⁾, halte ich es für verfrüht, daraus Rückschlüsse zu ziehen.

¹⁾ Die Parallele im Vers schliesst die Möglichkeit einer Erklärung von *rār* als Partizipium aus.

²⁾ Hier ist Haplogie für **הָהָלַךְ** < **habalak* zu vermuten. Die Frage behandelt beide Alternativen, deren zweite mit *im* eingeleitet wird; in diesem Fall ist *ba-* in der ersten Hälfte obligatorisch.

³⁾ Ein ähnlicher Fall von Haplogie: Im Targum zu Deut xxxii 5 wird **שחת לו, לא** vorausgesetzt, obwohl im Text nur **שחת לו לא** steht. Ähnliches scheint der Akzentuation zu Grunde zu liegen, wie aus der sonst beispiellosen Isolierung der Negation (**שחת לו, לא**; ...) hervorgeht: der Akzentuator hat eben, vielleicht mit Hinblick auf den Targum, das Wort **לא** wie eine Wortgruppe behandelt.

⁴⁾ S. oben, S. 387, Anm. 1.

⁵⁾ In VT., Bd. II, S. 374, versucht L. KOEHLER eine Erklärung des Unterschiedes zwischen Namen der Typen V-N und N-V, die auf der oben abgelehnten Regel über die Wortfolge basiert. Falls überhaupt ein Unterschied besteht, ist er meiner Meinung nach derselbe wie der zwischen *yaqtul* und *qatalta*, also verschiedene Tempora; vgl. auch **גדליהו** mit **גדליהו**.

⁶⁾ Es lässt sich nicht mit Sicherheit feststellen, ob diese Formen finit sind oder nicht (vgl. FRIEDRICH, *Phönizisch-Punische Grammatik*, S. 133, Anm.).

A LEGAL CERTIFICATE FROM BAR KOCHBA'S DAYS

BY

O. H. LEHMANN AND S. M. STERN

Oxford

Among the fragments found at Wady Murabba'at and published by DE VAUX (*Rev. Biblique*, April 1953, pp. 269-75 and pl. XIII), there is a legal document, which is addressed to Bar Kochba's local commander, Yeshua b. Gilgola. The writers are the *parnasim*, heads of the community, of a place called Beth Mashko, viz. Yeshua b. Eleazar and Eleazar b. Yehoseph.

The first editor who has earned the gratitude of scholars by his publication, has given a transcription and a translation of the document. Here a revised text and translation are offered:

Text:

- | | |
|----|---|
| 1 | מן ⁽¹⁾ הפרנסין של בית משכו ⁽²⁾ מן ישוע ⁽³⁾ ומן אלעזר |
| 2 | ⁽⁴⁾ לישוע בן גלגולא ⁽⁵⁾ ריש המחניה ⁽⁶⁾ שלום שידע |
| 3 | יהי לך ⁽⁷⁾ שהפרה שיקח יהוסף בן ⁽⁸⁾ ארצטון מן יעקב |
| 4 | בן יהודה שיושב אבית משכו שהי ⁽⁹⁾ שלו מן בוות |
| 5 | ואף ⁽¹⁰⁾ אללי שהגויים קרבים אלנו אזי עלתי ⁽¹¹⁾ והפצ |
| 6 | ⁽¹²⁾ והפצרתך על ככה שלא תהי ⁽¹³⁾ אמיר מן כשרין |
| 7 | לא עלתי אצלך ⁽¹⁴⁾ אהיה שלום וכל בית ישראל |
| 8 | ⁽¹⁵⁾ ישוע בן אלעזר כתבה |
| 9 | אלעזר בן יהוסף כתבה |
| 10 | יעקוב בן יהודה על נפשה |
| 11 | שאול בן אלעזר עד |
| 12 | יהוסף ⁽¹⁶⁾ בן יהוסף עד |
| 13 | יעקוב בן יהוסף ⁽¹⁷⁾ מעיד |

Translation:

From the *parnasim* of Beth Mashko, from Yeshua and from Eleazar to Yeshua b. Gilgola, the commander of the camp, greeting.—
Let it be known to you that the cow which Yehoseph b. Ariston is

going to take from Jacob b. Judah who resides at Beth Mashko—that it belongs to him from spoils. Moreover, if the Romans were not near us, then I should have gone up and urged you in this matter, lest you should say from K... (?) I have not gone up to you.—Peace be upon you and the whole house of Israel.

Yeshua b. Eleazar, writer

Eleazar b. Yehoseph, writer

Jacob b. Judah, for himself

Saul b. Eleazar, witness

Yehoseph b. Yehoseph, witness

Jacob b. Yehoseph, bearing witness.

Notes:

To explain the significance of the document we must first elucidate the readings. Then the contents and character of the document will become clear. Its palaeography also has considerable interest.

1) The document does not begin with the word *ken*, but with *min*, i.e. with the writers who send the letter. The word *min* occurs no less than three times in the first line. The document is a *sheṭar*, which is despatched by the *parnasim*, namely Yeshua and Eleazar. This reading is in agreement with ll. 8/9. There the writers of the *sheṭar* are named again, Yeshua i.e. Yeshua b. Eleazar and Eleazar i.e. Eleazar b. Yehoseph.

2) As in Mishnaic Hebrew the heads of the community are called *parnasim* using the letter *samekh*, not the letter *sin*, as is shown by comparison with various forms of the letter occurring in this document.

3) The letter *mem* of this word is almost identical with that of the first.

4) The letter *mem* found here is slightly different from that occurring in the first two words *min*; but it closely resembles that of *min* in l. 6. It is only smaller.

5) The letter is addressed by the two *parnasim* mentioned to the chief of the military camp, Yeshua b. Gilgola or Galgola.

6) Instead of the reading *rosh* without aleph it is proposed to read *resh*, which agrees better with the Aramaising form *maḥaneh*. The influence of the *reshba-maḥaneh* here shows some analogy to that of the *rabb hela*, the commander of the garrison, in a papyrus of the ninth year of Darius (COWLEY, *Aram. papyri*, 1923, no. 25) where property is claimed before the commander also (cf. no. 20

where the commander sits in a higher court together with the governor, and no. 38, where he has power to imprison).

7) The letter begins with *shalom* and ends with *shalom*. The first time it means greeting, the second time it seems to refer to the addressee: peace be upon you and the whole house of Israel.

8) The object of the *shetar* is a cow. Its former owner was Jacob b. Judah who as usual in Hebrew documents of sale confirms with his signature that his property is rightly being transferred to the new owner Joseph b. Ariston. That is why his signature "for himself" (l. 10) appears immediately after that of the two writers of the document (ll. 8-9). The combination of owner and place-name as in Jacob of Beth Mashko has its well-known analogy in later manuscripts like Benjamin Niederhofheim (Neubauer 2062), Moses b. Samuel of Castel (ib. 1614), etc.

9) The name Ariston (with *samekh*) occurs in Mishnah (Hallah iv 11), Talmud, and e.g. Egyptian documents: Dionysia, daughter of Ariston (cf. TCHERIKOVER, *Jews in Egypt*, 1943, p. 143).

10) This phrase answers the important question what is the origin of the property. The cow "is his", i.e. Jacob b. Judah's, *min bnwth*. One might at first think of *banoth* (daughters) or *binoth* (understanding, Is. xxvii 11), but the second letter is probably *ayin* as is confirmed by the second letter of the sixth word in l. 5, which has erroneously been read 'ani (I) instead of 'azay (then). The reading of the word consequently seems to be *bizayoth*, i.e. the cow "is his from spoils". The plural *bizayoth* does not occur in Bible and Mishnah, but it is found in the Rabboth midrashim.

11) The word 'lly is not an exclamation of woe, but the connection between the two parts of the letter: 'illule = unless. It shows that the document does not deal with two subjects as has been suggested but with one only. "If the Romans ('illule she-ha-goyim)" ... "then ('azay)".

12) To fill the space at the end of the previous line with the first letters of the long word occurring first at the beginning of the next line is a very familiar feature in Hebrew mss. Such single letters have purely graphical value and should not be translated.

13) The sense of this phrase can hardly be "I should have liberated you over this", i.e. the sale of a cow.—What seems to be required is "urged", i.e. *we-hiphartikha* written defective. The first person used here would seem to refer to the first writer, the second perhaps being his deputy.

14) A Hebrew phrase *'al tebi 'amur*—sounds unlikely in this context. As *waw* and *yodh* are practically indistinguishable and the *matres lectionis* are omitted (cf. l. 2 *she-yadu'a*) or added where it is hardly expected (cf. l. 2 *maḥaneh*) there is no difficulty in reading **אמיר** = *'omer*, which is a perfectly regular phrase in the jussive, “lest you should say”.

15) The translation of a reading *min besorin* by “only good news” is very doubtful. It would be more natural to connect the phrase with the verb *lo' 'alithi*. The first letter seems to be a *kaph*. One might first think of an abstract noun connected with *min* in the sense ‘out of’: *min kisharon* (in spite of my ability). Failing that **כשכין** might perhaps be a locality and be read *kasrin*. A *kaph* with an angular horizontal downstroke is found in ll. 1, 4, and 6. We must further bear in mind that at this time *sin* and *samekh* repeatedly change places (cf. M. SEGAL, *Mishnaic Hebrew*, 1927, p. 32) and that it is the time of a Roman military operation. It has therefore been suggested to read **כשרין** as *kasrin* = Lat. *castra* with an Aramaic plural (A. FEUCHTWANGER). A similar form occurs repeatedly in the Talmud. *Castra* appears in Rabbinic literature as **קצרין** (pl.) (JASTROW, *Dict.*, 1886, p. 1408), **קסטריות**, **קסטריות**, even **גסטריות** from singulars **קצרה**, **קסטרא** etc., **גסטרא** etc. (cf. KRAUSS, *Lehnwörter* I, 219; II, 181, 557, 562).

16) A Hebrew imperative with prosthetic *aleph* has not been recorded. A prosthetic *aleph* is known in Hebrew nouns derived particularly from Latin and Greek (SEGAL, *op. cit.*, p. 38; KRAUSS, *op. cit.*, § 261 ff.) hardly in verbs. But there is some analogy in the imperative in Syriac (NOELDEKE, *Syr. Grammatik*, 176 D) quite apart from Arabic. Only further texts of a non-literary kind can show whether perhaps we are here confronted with a kind of ancient Hebrew cockney. Otherwise the change may be orthographic rather than phonetic (cf. also CANTINEAU, *Gram. du Palmyr.*, 1935, pp. 44-5).

17) This leaves the character of the signatures to be explained. First there sign the writers Yeshua b. Eleazar and Eleazar b. Yehoseph (ll. 8-9). Then follows, naturally, the vendor, Jacob b. Judah (l. 10) lest he should later-on make any claims. In many *sheṭaroth* found in Hebrew mss. the vendor signs his name first.—According to Jewish law two witnesses confirm the truth of the proceedings. They are Saul b. Eleazar and Yehoseph b. Yehoseph (l. 11-12).

18) The reading is clearly *bar*, not *ben*, because in this ductus final *nun* has a different shape.

19) This legal document makes a careful distinction between two witnesses (*'edhim*) and one person bearing witness (*me'idh*). It was the custom of old Jewish law-courts to call upon witnesses of certain proceedings to come and give evidence. The verb used would be להעיד with curses at times attached against those who though possessing the knowledge required failed to give evidence. The *me'idh* would then be either a man thus summoned who had special knowledge of the case in question and testified to the correctness of the facts adduced in the document or else as in the case of later Hebrew mss. the *me'idh* might a man of well-known standing who would confirm the correctness of the signatures. The character of the six signatures found here leaves little doubt as to the character of the document as a whole. It was a *sheṭar 'edhuth* (cf. GULAK, *Sepher ha-sheṭaroth*, 1926, p. 305 ff.). The fact that the document is addressed to Yeshua b. Gilgola, the military commander, would seem to indicate that in war-time the latter held the executive power in his hands. No doubt for this reason Bar Kochba also addressed some letters to him.

20) Palaeographically the letter is of great interest. To limit our remarks here to a minimum regarding the signatures: 1) the first signature is distinguished by a kind of Nabatean *'ayin*, which was unknown in Hebrew documents before the discovery of DSS materials, and a *shin*, which closely resembles Arabic. 2) This document shows how rash it often is to ascribe differences in ductus always to difference in time instead of individuals and line up heterogeneous Hebrew documents from different countries like pearls on a string: a) *daleth*: signature 3 uses a form found at Edfu and in the Middle Ages, 4 a cursive one, 5 one with a long foot found in early papyri of the Christian era; b) *he'*: sig. 1 uses a form found e.g. in the first century (cf. *Tarbiz* VI (1935), 193), 3 one found in DSIa resembling Edfu, 2 a "mediaeval" one, 5 one closely resembling *heth* e.g. in the Nash-papyrus; c) *yodh/waw*: sign. 1 distinguishes *waw* and *yodh* by their length, 2 by using a straight, 3 a triangular cap for *yodh* the length being the same, 5 distinguishes them hardly at all. A detailed study must be left to the future.—The publication of more facsimiles is bound to show that a good deal of different ductus now sometimes assigned to different periods are partly co-existent and vice versa of similar scripts.

To sum up: the certificate described is, it seems, a second century *sheṭar 'edhuth* issued by the heads of the Jewish community at Beth Mashko concerning proceedings pending before the military

commander of the district. The object of the proceedings was to clarify certain property rights regarding a cow acquired from spoils and in process of transfer to one Yehoseph b. Ariston. It was the proximity of the Romans only that prompted the writer not to leave his present whereabouts, perhaps his own camp, and personally to present the case before the commander who was about to give his decision in this case.

SHORT NOTES

SOME TYPES OF ERRORS OF TRANSMISSION IN THE LXX

It seems that commentators have in many passages suggested emendations of the Masoretic Text on the basis of the LXX, and naturally there are instances where the reading of the Old Greek version is to be preferred. There are, however, also cases where the LXX has suffered contamination in the course of transmission, and a comparison with MT and a study of the context show that the Old Greek in those places probably agreed with the present Hebrew text. Itacism and similarity of spelling occasionally led a copyist astray, and it appears that such errors took place in pre-recensional times. A few examples which came under the writer's observation in his readings of the LXX are presented for consideration.

Gen. xv 15, *tiqābbēr b'sēbāh tōbāh* (thou shalt be buried in a good old age): *ταφείς ἐν γήρει καλῷ*. It may be suggested that the translator by playing with the participles *ταφείς* and *ταφείς* wished to remove the idea of burial, but this seems rather farfetched. It is more probable that the Old Greek originally read *ταφείς* and that *-p-* was introduced through a scribal error. At any rate, what appears to have been the original Old Greek has not been transmitted by any of our manuscripts; Augustine and Ambrose both have *nutritus*. J. E. GRABE (1707) emends to *ταφείς*, a reading also found in the Complutensian Polyglot.

Gen. xxxiii 14, *wa'ānī 'etnābālāh* (and I will proceed by stages): *ἐγὼ δὲ ἐνισχύσω ἐν τῇ ὁδῷ*. The Greek is also represented by the Old Latin, Codex Lugdunensis: *invalescā in via*. It may be that here the Old Greek originally had *ἐχνεύσω ἐν τῇ ὁδῷ*.

Gen. xlvii 18. In the second year of the famine in Egypt, the Egyptians came to Joseph, saying: *lo' n'kaphēd m'e'ādōnī* (we will not hide from my lord): *μή ποτε ἐκτριβῶμεν ἀπὸ τοῦ κυρίου ἡμῶν*. This is the only reading we have of the LXX, and that of F^b *διαψεύθωμεν* certainly is a revision made on the basis of the context.

In Ex. ix 15 the Niphal of this root (*kāhād*) occurs: *wattikāhēd min bā'āreš* (thou hast been effaced from the earth). The Hiphil of this

root is found in Ex. xxiii 23, *w·bikḥadīw* (and I will efface, annihilate him); the same usage is met in 2 Ch. xxxii 21, *wayyakḥēd kol gibbōr* (and he effaced, annihilated, every man of valor). In the light of these three examples we might assume that in Gen. xlvii 18 the LXX employs an extreme Hebraism, which requires ἐκτρίβω to be understood in the sense of 'effacing information or knowledge', whence the verb could derive the meaning 'hide'.

It is probable, however, that we rather have in this word a palaeographical error. We may well assume that the Old Greek began with the verb ΕΓΚΡΙΒΩΜΕΝ, which by itacism became ΕΓΚΡΙΒΩΜΕΝ; then by metathesis of Γ and Κ and writing Τ for Γ there was formed the verb ἐκτριβόμεν.

Gen. xlix 9, *miṭṭerep b·nī 'ālītā* (from the prey, my son, thou art gone up): ἐκ βλάστοῦ, υἱέ μου, ἀνέβης. In the context 'from a shoot, offspring' hardly makes sense, even though the Old Latin of Augustine reads: *ex germinatione*. We may, however, with good reason assume that the context demands something connected with prey, and by substituting ι for λ we have βιαστοῦ, 'compelled', 'forced', which in the sense of 'a thing forced' could be understood as 'prey'. J. F. SCHLEUSNER (1820), however, says: *Quae coniectura mihi certe non placet*. The Greek text apparently is in error, and this may be an instance where βιαστός disappeared from the vocabulary of the LXX.

2 Ch. xxxi 6 *ma'sar qodāšim* (the tithe of hallowed things). The Greek reads ἐπιδέκατα αἰγῶν, where αἰγῶν plainly is an error for ἀγίων. In view of the two preceding nouns μόσχων and προβάτων in the same verse, it was very simple for a copyist to introduce another animal name in place of a noun that looked almost like it. Ms. 93 ἀγίων alone represents the true reading, but whether this is due to revision cannot be determined.

Job xxiv 7, *w·ēn kēsūt baqqārāb* (and not is there a covering in the cold): ἀμφιάσιν δὲ ψυχῆς αὐτῶν ἀφείλαντο. The book of Job has many free translations, but ψυχῆς hardly makes sense in the context, which demands a covering or garment against the cold. Probably in the Old Greek there stood ψύχεος (ψύχους), which somewhere in the course of transmission was copied as ψυχῆς. It may be noted that SABATIER cites Old Latin *tegumen in frigore*.

Isaiah iii 26, *w·ānu w·āb·lū p·tāḥebā* (and her gates shall lament and mourn). The Greek has a rather free rendering: καὶ πενθήσουσιν αἱ θῆκαι, where θῆκαι apparently stands for *p·tāḥebā*. Obviously this is not a translation, and it seems quite probable that θῆκαι is an error

for original θῦραι; by itacism υ became η, and then some copyist substituted Ϡ for ρ. Symmachus has θῦραι. We may infer that the error had already come in before the time of the Three and that Symmachus effected a restoration on the basis of the Hebrew and of θῦραι.

Isaiah xiii 4, *qōl šə'ōn mamləkōt gōyīm ne'ēšāpīm* (Hark, the uproar of the kingdoms of the nations gathered together): φωνὴ βασιλείων καὶ ἐθνῶν. The Greek introduced the conjunction καί, and then it would have been more logical to have 'kingdoms' instead of 'kings' in conjunction with 'nations'. Apparently the Old Greek had βασιλειῶν, which at any early period was corrupted to βασιλέων; the Old Latin of Hieronymus and Tyconius, however, has *vox regum*. The Three, on the basis of the Hebrew, wrote βασιλειῶν and thus unwittingly restored what apparently was the original Greek.

Isaiah xiv 16, *margēx hā'āreṣ mar'īš mamlākōt* (making the earth tremble, shaking kingdoms): ὁ παροξύνων τὴν γῆν, σείων βασιλεῖς. The Old Latin of Hieronymus and Tyconius in agreement with the Greek reads *mouet reges*. The MT has a better parallel than the Greek, and it is possible that βασιλεῖς is an error for βασιλείας. Theodotion and Symmachus have βασιλείας in agreement with MT, but of course this represents a revision.

Isaiah xiv 25, *wə'sār mē'ālēhem 'ullō wə'subbōlō mē'al šikmō yāsūr* (then shall depart from off them his yoke, and his burden from off his shoulder shall depart): καὶ ἀφαιρεθήσεται ἀπ' αὐτῶν ὁ ζυγὸς αὐτῶν καὶ τὸ κῦδος αὐτῶν ἀπὸ τῶν ὤμων ἀφαιρεθήσεται. The word τὸ κῦδος (glory, renown) causes trouble in the context, and it may be suggested that the translator had in mind ὁ κύδος (reproach, abuse); if so, we are confronted by a difficulty of gender. The solution to the problem is found in itacism; τὸ κῆδος (anxiety, grief) would be a good parallel to ζυγός in the context, and it may have been the original reading.

Isaiah xiv 21, *wə'yārēšū 'āreṣ ūmālē'ū pənē tēbēl 'ārīm* (and that they possess the earth and fill the face of the world with cities). In MT the two sentences constitute a parallelism; in the Greek, however, this is lost: καὶ τὴν γῆν κληρονομήσωσιν καὶ ἐμπλήσωσι τὴν γῆν πολέμων. Obviously the word πολέμων does not fit into the context; it seems that πολέμων is an error for πολέων. The Hexaplaric manuscripts V, 109, 302, 305, 736 and Basilus read πολέων, which also has the support of Hieronymus, and these may in this case represent the Old Greek. The Three, who have πολέων, apparently restored what was in the Old Greek.

Zech. xiii 6, 'āšer hukkēti bēt m'abābāy (those with which I was wounded in the house of my friends): ἄς ἐπλήγην ἐν τῷ οἴκῳ τῷ ἀγαπητῷ μου. The reading τοῦ ἀγαπητοῦ μου has a wide representation: Alexandrian text (A, 106, 544), the Lucianic group (22, 36, 48, 51, 231, 719, 763), 91, the Coptic and Armenian, Cyril, Theodoret; the Old Latin of Hieronymus also agrees: *in domo diligentis mei*. It appears, however, that τοῦ ἀγαπητοῦ μου is a revision based upon an unpointed Hebrew text, in which m'abābāy was understood as a singular. We may, however, find in τῷ ἀγαπητῷ the clue to the Old Greek, but it does seem strange to read τῷ ἀγαπητῷ in agreement with οἴκῳ. Probably the Old Greek had a plural like MT and the original reading was ἐν τῷ οἴκῳ τῶ ἀγαπητῶ μου. If the horizontal bar over the omegas were dropped, τῶ ἀγαπητῶ would no longer be recognized as a genitive plural, and accordingly it was construed as a dative in agreement with οἴκῳ.

A study of the methods of the translators and theological tendencies reflected in the LXX has led the writer to the conclusion that in many passages the Hebrew *Vorlage* of the LXX was closer to MT than has generally been supposed (*JBL*, 68 [1949], 231-240; *JAOS*, 70 [1950], 292-296). It should also be borne in mind that in many instances the translators were less guilty of stupid errors than later copyists. The writer, however, wishes to make clear that he does not propose that readings which have no manuscript evidence be incorporated into a critical text of the LXX. While a study of the above type of errors involves the element of conjecture, it also shows the need of careful consideration before emending the Masoretic text on the basis of the LXX.

Princeton

HENRY S. GEHMAN

THE OLDEST INTERPRETATION OF THE SUFFERING SERVANT

I

Five years ago I noted briefly ¹⁾ that my Daniel source Apoc iii ²⁾

¹⁾ See my *Studies in Daniel* (New York 1948), 78, n. 21.

²⁾ My new sigla for the strata in Daniel B (i.e. Dan vii-xii) are presented in my paper 'The Composition of the Book of Daniel' (to be published in *Eretz Israel*, vol. 3), paragraphs 19 ff.

(= Bc in my terminology of that time) deliberately employed with reference to Antiochus III and especially Antiochus IV unique phrases which in ancient prophecy are predicated of Assyria, thereby identifying the Assyria of the passages in question with Seleucid Syria.

Thus Num xxiv 24a was understood by Apoc iii to mean '*And ships from Kittim shall afflict Assyria, which in turn shall afflict the Hebrews*', and to refer to the humiliation of Antiochus IV by the Roman legate Popilius Laenas and to his subsequent measures against the temple-state of Jerusalem and against the Jewish religion. Accordingly Apoc iii begins his allusions to these events as follows: '*But Kittite ships (read 'ships from Kittim' *šyym mikkittim* [haplography]) shall come against him, and he shall be humiliated, so he shall return and rage against the Holy Covenant.*' The choice of the initial phrase conveyed to the reader that the events in question were a fulfillment of Balaam's oracle about Assyria.

Again Isa viii 7-8a was understood by Apoc iii to refer to the southward sweep of *Seleucid* armies over Judea, and so every time he had to relate such a sweep he employed the unique expression *šatap w'abar* (< Isa viii 8a); see Dan xi 10 (of Antiochus III's conquest of Judea) and xi 40b-41a (of Antiochus IV's anticipated advance thru Judea upon Egypt). And even when he spoke of Antiochus IV's forces achieving victories north or south of Judea, our author liked to use at least the verb *štp* alone; see xi 22, 26. The reader was expected to recognize the phrase and to infer that the events in question were the fulfillment of an Isaian prophecy about Assyria.

Most important of all, Isaiah says in Isa x 5 ff. that Assyria is the rod of the Lord's anger and the staff of his indignation, and in v. 23 *ibid.* that the Lord 'is going to *work a destruction and a thing decreed*' (hendiadys for 'a decreed destruction', cf. v. 22b) 'in the midst of all the land'. There follows, however, in vv. 24-36 a promise that *the Lord's indignation will soon spend itself*: then Assyria will no longer be able to wield the rod over the people that dwells in Zion, but instead the Lord will wield a rod over Assyria. Obviously Apoc iii was bound to indicate that all this applied to Seleucid Syria, specifically to Antiochus IV. Accordingly, in the middle of his account of Antiochus' religious persecution he makes this observation (Dan xi 36b): '*And he shall prosper until the indignation has spent itself, when that which is decreed shall have been wrought.*' Further comment is superfluous.

II

But prophecies featuring Assyria were not the only sort that Apoc iii believed to be in process of fulfillment in his own day. For he had precisely the same conviction about the famous Suffering Servant pericope Isa lii 13-liii 12. This section speaks of a Servant of the Lord who bears the sins of the Many (*rabbim*), thereby justifying (atoning for) them (Isa liii 11, 12b). Tho he even dies in the process (liii 8b-9, 12acd), he lives again (the general sense of the difficult last 8 Hebrew words of liii 10a).

It has of course been noted before that the Enlighteners (*maskilim*) of Dan xi 33-xii 10 are accorded in Dan xii 3 an epithet—"justifiers of the Many"—which is taken from the statement in Isa liii 11 that 'my Servant shall justify the Many' (omitting, with others, *šdyq* as a dittogram of the last four letters of *yšdyq*), and BENTZEN suggests that the idea of a resurrection of large numbers expressed in Dan xii 2 is a development of the idea of the resurrection of the Servant in Isa liii. But so far as I know nobody has observed the plain fact that the author of Dan xi-xii has simply identified the Servant of Isa lii 13-liii 12 with the Maskilim (Enlightened or Enlighteners) of his day, and the Many of the said passage with the Many of Dan xi 33, 34, etc. Yet there can be no doubt about it. The Maskilim, like the Servant, justify the Many; and tho one sense of this phrase in Daniel may be that they instruct them and induce them to take the right path (Dan xi 33), some of the Maskilim do also suffer martyrdom and are resurrected, and it is only to these that the epithet of 'justifiers of the Many' certainly applies (Dan xii 3). And the ultimate glory of these martyrs (Dan xii 3) is so reminiscent of that of the Servant! Undoubtedly our author has identified the Many of Isa lii 13-liii 12 with the masses in the time of the Antiochan religious persecution, and the Servant with the minority of steadfast anti-hellenizers. Not that the masses were eager to become hellenistic pagans, but that Judaism seemed to them a lost cause. Only a minority—among them, our author—thought otherwise. They were convinced that so far from being the wave of the future, Seleucid Syria was the tail end of the past. They knew their Bible, and it was obvious to them that Antiochus Epiphanes was the king of Assyria about whom Isaiah had said (Isa x 12): 'And it shall come to pass that when the Lord has achieved all his work upon the mount of Zion and in Jerusalem,

he will visit upon the majesty¹⁾ of the king of Assyria's pride (cf. Dan xi 37) and upon the grandeur of his haughtiness.' And Seleucid Syria was clearly the Assyria of which Isaiah had said (Isa xiv 24): 'The Lord of hosts has sworn saying, Indeed, what I have planned shall come to pass, and what I have intended shall materialize: to break Assyria in my land, and to crush him upon my hills. (Cf. Dan xi 45.) Then shall his yoke depart from (you), and his burden (be lifted) from (your) backs.' It was only a question of waiting until the Lord's indignation was spent (Isa x 24 ff.; xxvi 20-21); see above, I. These men were not content to be merely Maskilim in the sense of Enlightened and to keep their knowledge to themselves, but became Enlighteners and instructed the Many (Dan xi 33a); and many of the Many joined them (xi 34b). The persecution continued, and many fell; but the Maskilim knew that they were the Servant of the Lord of whom Isaiah (they of course knew of no "Second Isaiah") had spoken in Isa lii-liii, and that even if they died they would live again in order to be glorified.

But why, then, doesn't our author call the Maskilim 'Servants' or 'Servants of God'? Because he doesn't need to, since the Servant himself is called a Maskil right at the beginning of the Servant Pericope (Isa lii 13), if one will but look at it closely: 'Behold my Servant *yaskil*.' Of the various possible meanings of *yaskil*, the one that seems to me most probable in this verse is 'will prosper' (as e.g. in 1 Sam xviii 14-15), but a modern scholar of the stature of TORREY interprets it as an epithet of the Servant with the sense of 'the Wise One'. Consequently it is no cause for blame or wonder if the apocalypticist of Dan xi-xii understood it in very much the same way.

III

At the time when he wrote, however, Palestine Jewry included an element to which the apocalypticist found no obvious allusion in the Servant Song: namely, the protagonists of apostasy, whom he styles 'those who forsake the covenant' (Dan xi 30), 'those who act wickedly against the covenant' (xi 32), or simply 'the wicked' (if xii 10 is still Apoc iii and not rather Apoc iii 4). For a hint as to the fate of these, therefore, Apoc iii turned to Isa lxvi 24. According to this verse the *corpses* of 'the men that have rebelled' shall rot and burn for ever apparently without being consumed) outside Jerusalem

¹⁾ See *Mordecai M. Kaplan Jubilee Volume* (1953), English Section, 1 pp. 245—6.

'and they shall be an abhorrence (*dera'on*) for all flesh'. Our apocalypticist adopts this but also adapts it, by making the completely depraved of his day share with the completely righteous the experience of *resurrection*, but for the opposite purpose: 'some for everlasting life, and some for everlasting reproach and abhorrence (*dera'on*).' (These are the only two passages where *dera'on* occurs.)

That the annihilation of Seleucid Syria would be followed by an awakening of Jewish dead was inferred by our author not alone from the Servant Pericope (which as a matter of fact does not unambiguously imply even the Servant's death; compare KISSANE) but also, as a comparison of Dan xii 2a with Isa xxvi 19^{ba} makes clear, from proximity of Isa xxvi 19 to Isa xxvi 20. This juxtaposition evidently suggested to him a connection between resurrection and the passing of the Lord's indignation (end of v. 20) — and of "Assyria," the staff of the Lord's indignation, with it.

New York

H. L. GINSBERG

A METAPHOR FROM BUILDING IN ZEPHANIAH II 1

הַתְּקוּשׁוּ וְקוּשׁוּ הַגּוֹי לֹא נִכְסָף

This verse is rendered in the Authorized English Version 'Gather yourselves together, yea, gather together, O nation not desired.' The Revised Version renders 'Gather yourselves together, yea gather, O nation that hath no shame.'

Here the first verb is taken as קָשַׁשׁ, which is found with the meaning 'to gather' (e.g. sticks). That is to say, in the passage cited it is a transitive verb used in the reflexive (Hithpolel) and passive (Polal), which is quite a feasible translation from a purely grammatical point of view. For the second verb, the Niphal participle נִכְסָף, the versions above cited give variant renderings both of which, however, are derived from the root meaning of כִּסַּף, 'to be pale'. The verb may signify 'to be pale with anxiety', hence 'to yearn', e.g. Job xiv 15,

לְמַעַשׂ יְדֶיךָ תִּכְסָּף

'Thou wouldst yearn after the work of thine hands.'

So the A. V. takes the passive of the verb in Zephaniah ii 1 to mean 'desired' (lit. 'yearned for'). The R.V. takes נִכְסָף as a reflexive, meaning 'to grow pale with shame', obviously having in mind the

Aramaic verb **קָסַף**, which has this meaning. The difficulty here is that neither of those meanings of **נִכְסָף** is naturally suggested by the verb **קָשַׁשׁ** in the first half of the verse, as the thought and peculiar poetic form of Hebrew naturally demand ¹⁾.

Suspecting textual corruption we turn to the ancient versions and find that the LXX renders **הִתְקַוְּשׁוּ וְקָשׁוּ** by *συνάχθητε* ('be gathered') *καὶ συνδέθητε* ('be bound'). This opens the possibility that **קָשַׁשׁ** might be used here in the sense 'be hard, stiff' ²⁾. In this sense the verb is common in Hebrew in the **ל'ה** form, but it is not impossible that a by-form **ע'ע** may have existed. On this assumption we could accept SELLIN's emendation of **לֹא נִכְסָף לֹא נִכְסָף** to **לֹא נִכְסָף לֹא נִכְסָף** giving the meaning 'unzusammenhängendes' ('without cohesion') ³⁾, though we should venture to differ from him in his rendering of **הִתְקַוְּשׁוּ וְקָשׁוּ**, 'sammelt euch, ja sammelt'. The root **כָּפַס** in this sense, 'to bind together' is well attested in Aramaic and Syriac and once in the O.T., Habakkuk ii 11, in the form **כָּפַס** in the verse **כִּי אָבִן מְקִיר תּוֹצֵק וְכָפַס** in the verse **כִּי אָבִן מְקִיר תּוֹצֵק וְכָפַס**. In this passage **כָּפַס** obviously means a beam used in building and is found in the sense of 'girder' or the like in Aramaic and in the Mishnah.

In the Zephaniah passage the emendation of **נִכְסָף** to **נִכְסָפִים** is supported by the LXX, which reads for **נִכְסָף לֹא הָיָה** *τὸ ἔθνος ἀπαίδευτον*. The last word would correspond to the Hebrew **לֹא מוֹסֵר**. This is the Hophal participle of the verb **יָסַר**, which means generally in classical Hebrew 'to discipline', but in Aramaic means 'to bind'. It appears in this physical sense in Psalm ii 3,

נִתְּקָה אֶת-מוֹסְרוֹתֵימֹו וְנִשְׁלִיכָה מִמֶּנּוּ עֲבוּמֵימֹו

'Let us tears off his bands, yea, cast from us his cords.'

The physical connotation here is clearly indicated by the verb and the parallel word **עָבוּה**, 'twisted ropes'. The explanation of the

¹⁾ This suggested to GRAETZ that the verbs **הִתְקַוְּשׁוּ וְקָשׁוּ** ought to be emended to **הִתְבוֹשְׁשׁוּ וּבֹשְׁשׁוּ**.

²⁾ E.g. Aramaic **קָשׁוּת**, 'sexual erection'. It ought to be mentioned that the LXX *συνδέθητε* suggests the reading **קָשְׁרִי** for **קָשׁוּ**.

³⁾ SELLIN, *Das Zwölfprophetenbuch*, 1930, pp. 428-429.

Greek translation ἀπαίδευτον in Zephaniah ii 1 may be that it renders לֹא מוֹסֵר, this being a gloss on לֹא נִכְפֵּס which it eventually succeeded in displacing from the text from which the Greek translation was made.

It is well known that the Hebrew prophets, as Jesus Christ himself, thought and spoke in very concrete images. What, then, is Zephaniah particularly visualizing? In the excavation of Ras Shamra in 1936 SCHAEFFER found evidence that long wooden beams were inserted into stone and brick masonry¹). This building technique is known from excavations in Crete and in Tyrins in the Argolid²) and in excavated sites in Syria³) and Palestine⁴). The timber employed in the memorable repair of the Temple in the time of Josiah may well have served this purpose, as is suggested by the verb חִזַּק, 'to strengthen'⁵). In any case, the technique of inserting an occasional course of wooden beams in the masonry is indicated definitely in 1 Kings vi 36, vii 12, where one course of cedar is said to have been laid to three courses of stone in the courts of the Temple⁶). Those

¹) SCHAEFFER, *Syria*, XVIII, 1937, pl. XX, 2.

²) DAREMBERG and SAGLIO, *Dictionnaire des Antiquités*, pp. 2049-2050.

³) E.g. at Atchanah (ancient Alalakh) in the basin of the lower Orontes, where WOOLLEY attests alternate courses of long wooden beams about 1' thick and short battens about 1' 9" at intervals of 2' to 4', the space being filled with mud bricks. This work began above coursed rubble about 3' above the ground level. WOOLLEY suggests that this timber-frame building was associated with rubble masonry before the transition to brick building and that in the 15th century palace of Atchanah it is a late survival (*Antiquaries Journal*, XIX, 1939, pp. 9-10). The same technique has been noted at the neighbouring site of Tell Tainat in an 8th century palace, McEWAN, *American Journal of Archaeology*, XLI, 1937, p. 13, and is reported to occur in Assyrian building.

⁴) LAMON and SHIPTON note a gap of about 10 cm. between the second and third foundation courses of stone masonry in the IVth stratum of Megiddo (1000-800 B.C.) as if for insets of wood or some other material (*Megiddo I*, 1937). ROWE mentions traces of wood between the foundation courses of basalt blocks under the superstructure of brick in the 'Northern Temple' of the period of Ramses III at Bethshan (*The Four Canaanite Temples at Bethshan*, 1940, p. 32). At Samaria CROWFOOT notes between the third and fourth courses above ground a gap of about 6 cm. which he supposes to have been for a narrow timber beam for bonding purposes (*Samaria-Sebaste, I, The Buildings*, 1942, p. 17).

⁵) 2 Kings xxii 6 עֲצִים וְאֲבָנֵי מַחְצָב לְחִזּוֹק אֶת-הַבַּיִת

⁶) שְׁלוֹשָׁה טוּרֵי גִזִּית וְטוּר כְּרָתוֹת אֲרָזִית. For the meaning of טוּר see also 1 Kings vii 42 (of 'rows' of pomegranates in the window-lattices of the Temple), cf. Arabic طَوْرًا بَعْدَ طَوْرٍ 'time after time'. The second Temple

wooden beams may well have been designed to absorb the shock of earthquake, and in that eventuality to give cohesion to the stones. This surely was the 'binding beam' (כִּפִּיט) of Habakkuk ii 11. We submit that this was the image visualized by Zephaniah when he bade the people.

'Stiffen yourselves and stand firm, O people without cohesion.'

Manchester

JOHN GRAY

A PROPOS D'UNE INTERPRETATION RECENTE DE DEUX PASSAGES DIFFICILES: ZACH. XII 11 ET ZACH. XI 13

M. DELCOR a publié récemment dans *VT* un article intitulé: „Deux passages difficiles: Zach. xii 11 et xi 13” (*VT* iii pp. 67-77), dont l'argumentation ne me paraît pas absolument convaincante. „La critique est aisée” pourrait-on m'objecter cependant, je ne crois pas inutile d'exprimer ici mes doutes au sujet des ses interprétations, en reprenant la discussion à partir d'un autre article de M. DELCOR, consacré au passage Zach. xii 10 („Un problème de critique textuelle et d'exégèse”, *RB* lviii pp. 189-199).

1) En xii 10 l'auteur suppose que les pronoms de la première et de la troisième personne de **אלי** et de **עלי** désignent tous deux JHWH (cf. d'autres exemples de changement de personne, invoqué par l'auteur) ¹). C'est théoriquement possible, ainsi du reste nous pouvons admettre que le verbe **דקר** est comparable à **נקב** au point de vue sémantique, les deux ayant la signification „outrager”, qui existerait à côté de „percer” ²). Cependant, sans rejeter absolument ces interprétations, un doute subsiste, semble-t-il, en ce qui concerne l'identité de la personne représentée par les deux pronoms. L'expression **ספר על** a d'ordinaire comme complément d'objet direct un mot désignant soit un mort, soit une calamité. On ne le trouve jamais au connexion

was apparently constructed in the same way, see Ezra vi 4, **נִדְבָכִין דִּי אֲבָן גָּלִל**, **וְנִדְבָכִין דִּי אֶע חֲדָת** (possibly **וְנִדְבָכִין דִּי אֶע חֲדָת** after LXX **καίνοῦ ἐνός**). In Aramaic and Late Hebrew **נִדְבָךְ** means 'row'. S. SMITH takes **גָּלִל** as wadi-stones (lit. 'rolled') and relates the technique to rubble and timber masonry at Atchanah (*PEQ*, 1941, pp. 5-17).

¹) Zach. x 5-6, 7-8, xii 6-7, 8-9, *RB* o.c. p. 192.

²) *RB* o.c. p. 194.

avec le nom de JHWH. Par suite, la traduction: „Ils feront un deuil en l'honneur de JHWH” ne me semble pas être soutenable ¹⁾.

2) En xii 11 M. DELCOR refuse de voir en Hadad-Rimmon un nom divin, car „la mise sur un pied d'égalité du deuil en l'honneur de Yahweh et de celui en l'honneur de Hadad-Rimmon semble bien répugner à la notion de transcendance du dieu d'Israel” ²⁾. Si l'on admettrait même, qu'il s'agit d'un deuil en l'honneur de JHWH, cette interprétation est encore douteuse, car il ne me semble pas que la comparaison de cérémonies célébrées en l'honneur de deux dieux implique nécessairement l'égalité de ces derniers. D'ailleurs, si l'on suit l'auteur dans ses explications, ne peut-on pas légitimement lui opposer que la comparaison du deuil de JHWH avec celui d'un homme (vs. 10) répugne plus encore à la transcendance divine?

3) La correction יִידִי-אֲמֹן que l'auteur propose pour écarter Hadad-Rimmon ³⁾, toute ingénieuse qu'elle est, ne me paraît pas défendable. A supposer même qu'elle soit paléographiquement explicable, il reste que יִידִי n'a jamais été employé pour désigner le fils. De plus, si יִידִי avait été dans le texte primitif, on se demande comment les versions S. et T., basées sur lui, auraient pu introduire „le fils” à sa place, sans qu'on retrouve nulle part d'allusion à יִידִי. Il me paraît beaucoup plus vraisemblable d'admettre que בֶּן אֲמֹן de S. est introduit dans le texte par un traducteur qui ne comprenait pas le passage difficile où figurait Hadad-Rimmon; T. d'autre part ne suppose pas une double lecture „Hadad-Rimmon” et „fils d'Amon”, comme le veut M. DELCOR ⁴⁾, mais s'est simplement contenté de paraphraser le texte que nous avons sous les yeux. Il a combiné Hadad-Rimmon avec le seul autre nom de l'AT. associé à Rimmon, à savoir Tab Rimmon (voir 1 Reg. xv 18), dont le fils Ben Hadad fut contemporain de la mort d'Achab, roi d'Israel, (et par conséquent du deuil qui la suivit). L'allusion à la plaine de Megiddo était cause d'une autre association, avec le récit de la mort de Josias, (autre circonstance de deuil). De telles associations me paraissent plus conformes à l'interprétation rabbinique traditionnelle.

¹⁾ Naturellement on peut expliquer מִסַּפֵּד par “un deuil de repentir proprement dit” (RB o.c. 198). Les arguments que M. DELCOR tire de Jes. xxii 12 et Joel ii 12 en faveur de cette thèse, me paraissent suffisants. Mais aussi dans ces textes, il n'est pas question d'un מִסַּפֵּד עַל יְהוָה, une telle association n'étant pas possible.

²⁾ VT o.c. p. 70.

³⁾ VT o.c. p. 72.

⁴⁾ VT o.c. p. 71.

4) C'est à bon droit que M. DELCOR refuse de voir en Hadad-Rimmon un nom de lieu ¹⁾. Il aurait du reste pu ajouter que, si Hadad-Rimmon était une indication de lieu, le texte aurait donné **בהדד-רמון**, comme il donne **בירושלם**.

5) Dans son explication de xi 13, l'auteur me paraît vouloir lire beaucoup entre les lignes. Si nous acceptons sa correction de **יוצר** en **צורף**, ou en **יוצק** il faudrait entendre que JHWH ordonne de jeter les trente sicles d'argent au fondeur du temple, pour qu'on fasse une idole à laquelle le peuple serait voué pour châtement ²⁾. Sans doute les contemporains étaient ils mieux placés que nous pour saisir les allusions et les sous-entendu de cette prophétie. Cependant, M. DELCOR semble exiger d'eux pas mal de subtilité. C'est d'autre part une activité bien extraordinaire pour la fonderie du temple de Jérusalem — si jamais elle a existé — que la fabrication d'une idole ! Si c'est cela que le prophète avait voulu suggérer, il me semble qu'il aurait dû, même pour ses contemporains, le faire avec plus de précision.

6) Que les traducteurs de la LXX aient lu **יוצק** ou **צורף** dans le texte qu'ils avaient sous les yeux, n'est pas non plus nécessaire, car **יוצר** peut aussi bien expliquer leur interprétation. Le verbe **חָצַב** en effet-dont nous avons ici le substantif dérivé **חֲצֻבִּים** — peut traduire le verbe hébreu **צור** (1 Reg. vii 15) ³⁾, très voisin de **יוצר** par le sens. De plus parmi les activités d'un **יוצר** peut fort bien figurer la fonderie (voir Jes. xlv 9 s.). Le rôle que joue l'argent dans le contexte peut avoir d'autre part incité à traduire **יוצר** par fonderie.

Leiden

J. HOFTIJZER

THE FIGURE OF METATRÔN

In his work *Die himmlische Welt in Urchristentum und Spätjudentum* (J. C. B. Mohr, Tübingen, 1951), p. 143 sqq., HANS BIETENHARD gives a good description and history of the figure of Enoch-Metatron, suggesting in the end ⁴⁾ that Christianity might have had some influence on the evolution of this figure. The present writer has dealt

¹⁾ VT o.c. p. 71.

²⁾ VT o.c. p. 76s.

³⁾ Voir la publication de T. JANSMA "Inquiry into the Hebrew Text and the ancient Versions of Zechariah ix-xiv" en OTS vii, Leiden, 1950, pp. 1-142, spécialement p. 105.

⁴⁾ Op. cit., p. 160.

with the same subject in a little study a short résumé of which has been published (in Finnish) in the *Teologinen Aikakauskirja*, I, 1950, Helsinki, coming—in the main—to the same result. I only wish to add some further evidence and additional features to the figure of Meṭaṭron.

In order to get a clear picture of the relation between Jesus and Meṭaṭron it may be best to compare the main functions of Meṭaṭron with the corresponding ones of Jesus.

Jesus:

God's vice-regent sitting on God's throne, Matth xxvi 64, xxviii 18.

Judge in the place of God, John v 22, Matth xxv 31 sqq.

The High Priest in heaven, Hebr v 6.

The Word of God, Λόγος, who was "in the beginning", John i 1, and by whom all was created, John i 3.

Mediator, Μεσίτης, Hebr viii 6.

God's form of manifestation, ὁ *ḵināh*, John xiv 9.

Followed Israel during the pilgrimage in the desert, 1 Cor x 4.

The Great Secretary, keeper of the Book of Life, Rev xiii 8.

ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου = *bar ʿanāš* = (the heavenly, first) man.

The advocate of his disciples, 1 John ii 1.

Incarnation, John i 14.

The expiator of the sins of the world, 2 Cor v 19.

Above all the angels, Hebr. i 4.

Καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν πορευ-
θεις ἐκήρυξεν, 1 Pet iii 19.

Meṭaṭrôn:

God's vice-regent sitting on another throne, 3 Enoch x, xlviii C. Likewise, 3 Enoch xlviii C 8.

Likewise, *B^emidbar R.*, xii 15.

Likewise, see *Ši ʿur Qoma*, 3 Enoch xlviii C 1, and ODEBERG, 3 Enoch, Introd., p. 120 sq.

Likewise, 3 Enoch xlviii C.

Likewise, see ODEBERG, *loc. cit.*

Likewise, Bab. Talm., *Sanh.* 38b.

Likewise, Bab. Talm., *Hag.* 15a, Targ. Jer. Gen v 24.

The First Man, *ʿĀdām Qadmon*, see *Ši ʿur Qoma* (ODEBERG, 3 Enoch, Introd., p. 104).

Israel's advocate, Bab. Talm., *Hag.* 15a.

Many incarnations, see The Legend of Ten Martyrs, JELLINEK, A., Beth ha-Midrash VI, p. 19 sqq., and ODEBERG, 3 Enoch, Introd. p. 102.

The expiator of the sins of Israel, *B^emidbar R.* xii 15.

Above all the other angels, 3 Enoch ix, xi, xii, xlviii C.

Takes care of the spirits of the righteous and gives instruction to the spirits of children, *B^emidbar R.* xii 15, *Tanḥ.*, *Wāʾaṭṭh.* 6, Targ. Jer. Deut xxxiv 9, Bab. Talm., *ʿAb. Zar.* 3b.

"All the treasures of wisdom and knowledge are hid in him", Col ii 3. Knows even the divine secrets, *Tanh., W'd'ath.* 6, Targ. Jer. Deut xxxiv 9.

Is called by the name of God, 1 Cor xii 3, John i 1. Likewise, Bab. Talm., *Sanh.* 38b.

The differences between Jesus and Meṭaṭron have been sufficiently dealt with by BIETENHARD ¹⁾. Despite these, it seems to me that the only satisfactory explanation of the origin and evolution of the figure of Meṭaṭron is to suppose that he is a kind of counterpart to Jesus. In the list above some further evidence not presented by BIETENHARD is given to support this interpretation, viz. that Meṭaṭron has been stated to have been present at the creation, that all has been created by him, and that he has been incarnated several times. These features might have been neglected by BIETENHARD because of the apparent difficulty in reconciling them with the fact that Meṭaṭron has been identified with the exalted Enoch. The difficulty, however, disappears when we take into account that all souls were regarded as pre-existent during nearly all the period in which Meṭaṭron appears. In any case the figure of Meṭaṭron is so consistent (except the intentional interpolations of Rabbis in 3 Enoch x 3b, xvi) that it cannot be explained without supposing a certain, coherent prototype. The "Urmensch" hypothesis represented by BOUSSET ²⁾ and MOWINCKEL ³⁾ is quite insufficient, as may be clear from the facts presented above. The Gnostic figure "Little Jao" has without doubt had considerable influence on Meṭaṭron's figure ⁴⁾, but the list above may show that the likeness between Jesus and the latter is still greater.

Helsinki

A. MURTONEN

SUR LA GENIZA DU CAIRE

La publication de mon article sur le Karaïsme (*VT*, II, 343-348) a provoqué une réplique de la part du Prof. P. KAHLE (*VT*, III, 82-84). L'éminent savant dont les mérites dans la domaine de recherches bibliques sont connus de tous a fait quelques remarques sur mes

¹⁾ *Loc. cit.*

²⁾ *Hauptprobleme der Gnosis*, p. 199 sqq.

³⁾ *Han som kommer*, p. 285 sq.

⁴⁾ Cf. BIETENHARD, *op. cit.*, p. 157 sqq.

thèses. Le point le plus important de la note de M. KAHLE me paraît être ce qu'il dit sur l'origine de la Geniza du Caire. Comme je suis actuellement en cours d'études sur ce sujet, je considère comme utile de donner déjà quelques précisions et d'en solliciter d'autres de mes lecteurs.

M. KAHLE met en question l'origine karaïte de la Geniza. Il nie également qu'il ait jamais existé à Fustat (Le Vieux Caire) une communauté karaïte. Cependant M. KAHLE reconnaît la présence dans la Geniza d'une quantité de documents karaïtes, dont une faible partie a permis à J. MANN de compléter son immense recueil *Ḳaraitica*. Mais il suffit d'ouvrir l'index de ce volume pour y trouver une grande quantité de mentions sur les Karaïtes à Fustat. Dans son commentaire (p. 137) MANN affirme sans équivoque: „The Ḳaraites in Fustāt were prominent at this time and some of them had influence in government circles”. Nous trouvons les autres ouvrages de MANN (*The Jews in Egypt and Palestine under the Fāṭimid Caliphs*..., 2 vol., Oxford, 1920-1922; *JQR*, N. Série, XII, 123) de semblables affirmations et une multitude de documents.

D'autres savants, comme E. J. WORMAN (*JQR*, XVIII, 1-39) et R. J. H. GOTTHEIL (*JQR* XIX, 467-539) citent les témoignages des anciens auteurs juifs et arabes qui sans aucun doute, confirment l'existence à Fustat d'un temple karaïte.

D'ailleurs, une vieille tradition est conservée chez les Karaïtes d'après laquelle le bâtiment qui servait d'abord d'église sous le vocable de St. MICHEL et qui, actuellement, est transformée en synagogue d'EZRA, appartenait, pendant une certaine période, aux Karaïtes. Cette tradition nous est relatée dans le journal de pèlerinage de SAMUEL JEMSEL de l'année 1641 (publié d'abord par G. PERINGER et réimprimé ensuite à plusieurs reprises). JEMSEL a même trouvé encore à Fustat un cimetière karaïte.

M. KAHLE reconnaît que l'origine karaïte de la Geniza ne fait pas de doute pour les autres chercheurs. Je peux ajouter que, même tout récemment, des auteurs bien connus se sont déclarés en faveur de cette opinion. Je nommerai ici par exemple MM. A. DUPONT-SOMMER (*Aperçus préliminaires*..., p. 67), J. T. MILIK (*Verbum Domini*, 30, 102), H. E. DEL MEDICO (*Dieu Vivant*, 1951, 125, n. 13).

L'importance de la Geniza du Caire grandit en fonction des découvertes récentes dans le désert de Juda. Ainsi il me paraîtrait nécessaire d'échanger toutes informations utiles sur l'origine de ses documents. Pendant mes recherches j'ai trouvé chez E. L. BUTCHER (*The story*

of the Church of Egypt...., vol. I, London 1897, pp. 478-479) une curieuse donnée:

"Michael began by selling some of the houses belonging to the Church, and some land outside Fostat, which seems to have been formerly occupied by a colony of Abyssinians. Seeing his difficulties, the Jews of Babylon thought it a favourable time to bargain with him for a ruined Melkite church, now in the hands of the National Church, but apparently unused, which was to the Jews the most sacred spot in Babylon, as they claimed, and declare to this day, that it contains the tomb of Prophet Jeremiah. It was certainly the site of an ancient Jewish synagogue built in pre-Christian times, and had apparently become a Christian church through the conversion of the old Jewish colony in the first century of our era. Hidden there, in a place the secret of which was known only to the Jews, and transmitted by them from one generation to another, was an ancient roll of the Law, which they claim to have been written by Ezra, and which was never to be opened even by themselves, so terrible was the curse laid upon anyone who should temper with it ¹⁾. Michael, tempted by his sore need and probably attaching but little sanctity to a ruined Melkite site, sold the long-coveted spot to the Jews, in whose hands it has remained even since".

Malheureusement, BUTCHER n'indique pas ses sources.

Il serait naturellement souhaitable que les personnes en possession de renseignements capables de contribuer à la solution complète de la question de la Geniza, les rendent publiques. Si une telle personne ne se propose pas de les utiliser elle même, l'auteur lui serait reconnaissant de vouloir bien les lui communiquer par lettre, quelle que faible que pourrait être l'information.

Paris XVe, 61, rue Brancion

S. SZYSZMAN

THE DATE OF DEUTERONOMY

In his most interesting article "Die Babylonische Datierung im Pentateuch" in *V.T.*, II, 4, AUERBACH quotes Jer. xxxvi 9 as the earliest Biblical instance of a dating according to a new calendar, of which the first month was Abib, in fact the Babylonian calendar. In doing this he begs the question as to the date of the Priestly Code, by *assuming* that it is later than Jeremiah, and then using his theory to prove that it is so! We must beware of the fatal tendency to take for granted that history is always a steady evolutionary march of

¹⁾ "A Scotchman and an American, by means which I do not justify, saw and handled this roll in its hiding-place about eighteen years ago. The alarm was given, and it has since disappeared. Its real age and history can only be guessed".

events and ideas, higher succeeding lower, or that a given document once laboriously written out was in any sense forthwith widely known or "published" in the modern fashion. The law-book which later became our Deuteronomy was "found" in the temple in the reign of Josiah. It had been hidden away there in the sense that it had been deposited there for safety. BRINKER¹) in his *Influence of Sanctuaries in Early Israel* takes the view that there were at least eleven local shrines in early times, each with its priest, oracle and torah. He takes the view that D was the Shechemite torah, and P the Gibeonite torah, and that D was written by Samuel. In David's day Abiathar at Jerusalem taught the Shilonite Holiness Code, whilst at the bringing up of the Ark from Gibeon to Jerusalem by Zadok a start was made to fuse the torahs, D being brought in from Shechem, so that the whole "Pentateuch, under Solomon, became the torah for all Israel, the charter of religious and secular law for the whole state", and he goes on to suggest that in the period of disruption P became the sole torah in Jerusalem, and D was "lost", until "discovered" by Hilkiah.

We have only to assume that the ancient Gibeonite sanctuary dated from Sumerian overlordship times, and thus perpetuated a Babylonian calendar, to account for the different modes of month indication between the Shechemite D and the Gibeonite P. Jeremiah, being of a priestly house, attendant on the Jerusalem temple, naturally used the city, priestly and royal mode of reckoning the months, as against the pastoral practice of the provincials. One can only surmise that royalty favoured the Spring-time as the beginning of the year, because it was just at that season when "kings go forth to battle".

Another possibility is that D the Shechemite torah was salvaged from the debris of destroyed Samaria, and then (c. 722 B.C.) deposited in the Jerusalem temple.

It seems to me that the nineteenth century tendency among scholars to underrate the scriptorial accomplishments of ancient Israel is fast disappearing before the new evidence now available as to the writing art in early times.

West Ewell, Epsom

NORMAN WALKER

¹) R. BRINKER, *Influence of Sanctuaries in Early Israel* (Manchester U.P., 1946).

REVIEWS

Dr Walter KORNFIELD, *Studien zum Heiligkeitgesetz*, Wien 1952, 158 p.

On sait que la législation dite sacerdotale pose encore de nombreux problèmes à l'exégèse et l'on sera reconnaissant au Dr KORNFIELD de l'étude qu'il vient d'offrir au public. Ce ne sont que deux extraits d'un travail plus considérable sur ce que depuis KLOSTERMANN on appelle la Loi de sainteté (Lév. xvii-xxvi). Le premier de ces deux extraits déborde d'ailleurs le cadre de la Loi de sainteté car il a pour but d'appliquer à la loi de sainteté les résultats des travaux de JIRKU, ALT, VAN DER PLOEG, et autres sur les formulations diverses de la loi israélite. L'application est d'ailleurs discrète. Formulations „préceptives” et „participiales” apparaissent comme des données israélites propres. Les formes relatives seraient en dépendance des formes casuistiques (qui ne se trouvent d'ailleurs dans la Loi de sainteté que sous une forme secondaire). La forme jussive concerne les lois rituelles. Les formes mixtes appartiennent au domaine de la piété. On ne peut grouper en sources indépendants les différents articles relevant de chacune de ces formes. Un tableau donne ces groupements et est assez suggestif. La disparition des formes casuistiques normales n'implique-elle pas que la compilation de la Loi de sainteté suppose déjà un développement autonome assez marqué de la Loi de sainteté par rapport aux autres lois de l'ancien Orient? Les choix du compilateur n'implique-t-il pas que déjà des corps législatifs connaissant le mélange des formulations ont précédé la composition de ce recueil? On eut aimé que l'auteur cherche davantage les racines ethnologiques de ces lois. Il ne faut pas séparer juridique et moral, comme il le souligne p. 60 s., mais dans l'histoire du droit de chaque peuple la législation se développe en fonction des structures historiques et sociales dont on ne peut faire abstraction. La formulation des lois et l'apparition des codes dépend de besoins sociaux et d'exigences de procédure qui leur donnent une expression très différente de la morale et de la métaphysique. Les catégories sont différentes. Dans le même ordre d'idée on aurait voulu que les concepts difficiles de *tébé*, *héséd*, ... soient davantage creusés en fonction des structures élémentaires des sociétés.

La seconde partie contient une analyse très fouillée des lois matrimoniales et sexuelles. Le premier paragraphe relatif à l'adultère avait déjà paru en français dans la *Revue biblique* de 1950. On en a ici l'édition allemande, pratiquement sans changement. Certains trouveront que l'auteur ne tient pas assez compte de la date de composition littéraire de tel ou tel texte qu'il invoque, par exemple les malédictions de Sichem. Mais il n'hésite pas à rechercher le développement de la législation et il note un point fort intéressant: à l'origine l'inceste dépend avant tout de la structure du clan ou de la famille (au sens large), c'est plus tard que le concept de proximité charnelle tend à l'emporter (p. 100). On trouvera là de plus une documen-

tation condensée sur l'inceste dans l'ancien Orient (p. 111 et ss.). Deux indexs facilitent la consultation de ce petit livre que l'on ne pourra négliger dans l'étude de cette législation.

Issy-les-Moulineaux

H. CAZELLES

The new Hebrew Bible, Jerusalem 1953.

News that a Hebrew Bible was about to be published at Jerusalem first reached me from Salman SCHOCKEN, who had been the Curator of the University of Jerusalem for several years. In the summer of 1945 he had come to London in order to attend the Zionist Congress, and after the Congress had ended he came to see me several times. Besides many other subjects we discussed at length plans for a new Bible which had become desirable because large numbers of Jews were worried by the fact that for Hebrew Bibles they were depending in the main upon texts which had been printed and published by Christian Bible Societies. The Jews were anxious to have their own Hebrew Bible, made in Israel. In Umberto CASSUTO they had found an able Hebrew scholar for the task. He had already begun to prepare the new edition.

In the following year I was visited by Gustave SCHOCKEN (the son of Salman SCHOCKEN), the publisher, owner of the great Printing Office Ha-Ares at Tel Aviv. He was especially interested in the Hebrew type to be chosen for the new Bible, and in order to help him in his selection, I sent him at his request, many photos of important old Hebrew manuscripts of the Bible and in a commentary to these specimens I made some proposals for the type to be used.

These negotiations, however, came to an end when the Society for Publication of Books of the Hebrew University at Jerusalem took over the responsibility for the new Bible. Before the end of 1946 the Society published a specimen of the new Bible in which CASSUTO presented the book of Jonah according to the Cairo manuscript of the Prophets, which had been written by Moshe b. Asher in Tiberias in the year 895. The type in which this specimen was printed was taken from a Spanish manuscript of the later Middle Ages. CASSUTO kindly arranged for a copy of the specimen to be sent to me. It was accompanied by a prospectus in Hebrew of which I give herewith an English translation:

Society for Publication of Books of the Hebrew University at Jerusalem.

The publication of the book of Jonah is intended to serve as the first specimen of the Bible which the Society for Publication of Books of the Hebrew University at Jerusalem has undertaken to publish under the scholarly direction of Moshe David CASSUTO. The edition of this Book is based on the manuscript of the Prophets written in the town of Tiberias by Moshe ben Asher, one of the most prominent scholars of the Masora, in the year 827 after the destruction of the Second Sanctuary according to the reckoning of the Middle Ages, that is 895 of the Christian Era. This manuscript which is now kept at Cairo, originally contained also the Torah and the Scriptures, and is perhaps the text on which Maimonides relied when he fixed the details in Chapter viii of the *Hilkot Sefer Torah*. According to the current opinion, however, the book on which Maimonides relied was the 'Crown' (*kezer*) of Ahron ben Moshe ben Asher which is now kept

in the city of Aleppo. But following a detailed examination of the 'Crown' by the scholarly editor mentioned above who travelled to Aleppo for this purpose in the year 1944, it became clear to him that this opinion is not correct.

In the present edition, the book of Jonah is printed in a form corresponding to the manuscript of Moshe ben Asher with all its details and peculiarities, except for anything likely to cause difficulties for the modern reader who is accustomed to use the editions of our own time. The division of the book has been indicated in accordance with the ancient system of open and closed sections as they are found in the manuscript. In order to make it easier for the reader to find the required verses, in the margin of the pages the numbers of the verses and chapters have been added according to the medieval division which is accepted in our own days, without allowing this division to influence the integral arrangement of the Scriptures.

As regards the script, vocalisation and accents, all has been given exactly according to the manuscript, with the exception of some small alterations which were thought to be suitable for the reason stated, that is, to make matters easier for the reader.

The letters were cast expressly for this new edition of the Bible on the basis of a Spanish manuscript of the Middle Ages.

Jerusalem, Tammuz 706 (June/July 1946).

I thanked CASSUTO for the specimen and told him that I was interested to see that he had the intention to publish a text of the Hebrew Bible different from the one which had so far been regarded as the best text available. This latter text had been edited by Jacob Ben Chaiyim for the Second Rabbinic Bible published in Venice 1524-25 by Daniel BOMBERG, and Christian David GINSBURG had been anxious to reproduce the same text as exactly as possible in the two editions of the Hebrew Bible published by him, in 1895 for the Trinitarian Bible Society, and in the years 1908-26 for the British and Foreign Bible Society. I wrote to CASSUTO that I was very glad that he intended to publish the text of Ben Asher which I had published myself in the Stuttgart 'Biblia Hebraica' during the years 1926-1937. I had published the text according to the Leningrad Manuscript which had been written in 1008, about half a century only after the death of Ahron Ben Moshe Ben Asher, at a time when there was hardly any doubt about the definitive text created by this famous family of Masoretes. Besides, this very manuscript contains the oldest dated text of the whole Hebrew Bible preserved to us and I had regarded it as a great advantage to have such a valuable uniform text of the whole Bible as the basis for my edition. I told him that I was very content to see that he had taken as main source for this text the manuscript which I myself had proved to contain the text of Ben Asher. I further expressed some doubts whether the Cairo Manuscript was really the manuscripts referred to by Maimonides, as the last authority for the text of Ben Asher was not Moshe Ben Asher, the father, who had written the Cairo manuscript, but Ahron, the son, who had modified in many directions the text created by his father. I lastly raised the question whether it was quite reasonable to publish the text of Ben Asher, of which we have at our disposal excellent manuscripts of the 9th and 10th centuries, contemporary to the authors of the text themselves, in a type copied from a late Spanish Manuscript.

From his answer dated 27th December 1947 I quote here some passages, which I translate from the original Italian:

.... I am in complete agreement with you about the value of the Cairo Manuscript.

For the book of Jonah I have adopted this manuscript as the fundamental basis, but for the complete Bible I have taken account of many other manuscripts. It is clear that after the recension reflected by the Cairo Manuscript the family of Ben Asher developed further in the course of revision. It is sufficient to think of forms like **בִּישְׂרָאֵל** found in that manuscript and later retained especially by Ben Naftali. Naturally I have not followed the Cairo Codex in this or other particulars.

The Aleppo manuscript, however, destroyed by vandal barbarians, if the accounts given in the press are true, was examined by me at length during a visit which I paid to Aleppo for the purpose four years ago. Direct examination of the codex aroused grave doubts about its identification with the codex which was in the hands of Maimonides. This tradition which you regard as indubitable is certainly very old, but it is not proved, and there are some reasons to query it. That the codex used by Maimonides is that of which the part containing the Prophets is preserved to day at Cairo, is mentioned only in a tentative way in the prospectus attached to the edition of Jonah, and is not more than a conjecture. All the same, the reasons which you advance to the contrary are not so strong as to exclude this possibility.

My intention is to reconstruct as far as possible the text of Ben Asher in its definitive form by a collation of the different manuscripts, those of Cairo, Aleppo, Leningrad, London Or. 4445 and some other fragments of the same school.

Of the Codices of Cairo, London and Leningrad I have with me complete photographs, and of that of Aleppo as much as I could copy at the place. I am the only modern scholar who has succeeded in obtaining (and with how great and how many difficulties !) permission to study at leisure this codex. In spite of all my efforts I could not obtain permission to photograph it, because the leaders of the community at Aleppo were convinced that they would have been exposed to all the curses written in the codex. Naturally it is impossible to overcome such a superstition coupled with the fear of death. Not even the danger of the destruction of the codex, which had already been foreseeable for some time, and which I put before the leaders of the Community, was sufficient to convince them of the usefulness of a photograph. For them the codex was a sort of palladium which protected them and did not need to be protected. In their eyes it was something sacrosanct, rich in thaumaturgic value, which a photograph would have profaned and for which no photograph would have been able to provide a substitute.

As regards the type proposed for my edition, one should take account of the fact that this edition, whilst based on strictly scientific criteria, is principally destined for popular use, and therefore cannot make use of characters or signs like those of the 9th and 10th centuries which are far removed from those to which the eyes of the ordinary readers are habituated. It would not be feasible to-day to present to the vast public the accents which you supply from the London Codex Or. 4445. The codex is without any doubt very beautiful and most important for establishing the text, but it is not suitable for the formal reproduction of its signs in an edition like that which I am preparing.

The next letter of CASSUTO in which he refers to the printing of the Hebrew Bible is of special interest. It is dated the 6th of December 1950. Here he writes:

A start on the setting up of the type was delayed first of all by the war (Israel - Jordan), and then because we had plans to have type-setting done in America, and after long negotiations we have given up the plans and we have returned to the original idea that everything be done here. We are making the last preparations and I hope that type-setting can be begun in a very short time. My intention is to reconstruct as faithfully as possible a text which was fixed in the school of the Ben Asher, I am not at all persuaded by the arguments of Dr. TEICHER in the last number of the *Journal of Jewish Studies* (ii 17-23)....

Now in the month of June 1953 I received from a friend a copy of the new Hebrew Bible. It has the title: *Torah, Prophets and Scriptures*, Jerusalem Edition. Corrected on the basis of the Masora of Ben Asher by Moshe David CASSUTO, Jerusalem, 573.

On the *verso-side of the title-page* we read (the words printed in English are in italics):

Publishing House, named after J. L. MAGNES / The Hebrew University of Jerusalem. Brought to the Press by J. ORENSTEIN. Publishing Office 'Jabne', Tel Aviv. *Copyright by the Magnes Press. The Hebrew University. Jerusalem.* Printed in Israel 713. *Printed in Israel* 1953. Printed in the Printing Office 'Ha-Ares' Ltd.

2nd folio, recto:

The sudden death of the learned Rab Moshe David CASSUTO obliges this Publishing House to bring to the attention of the world as soon as possible the Sacred Scriptures corrected according to the Ben Asher manuscripts and prepared by the deceased in the course of many years during which he, among others, investigated the manuscript of Aleppo. Without giving up the original idea of printing the books of the Bible with a new type of lettering, the realisation of which has been delayed for years by circumstances beyond control, the Publishing House has followed the plan prepared by the deceased shortly before his death: the fruit of his great work has been included by reliable persons in one of the existing editions which seemed to him to be suitable as a basis for the corrections of the edition according to the manuscripts of Ben Asher. And so the Torah, the Prophets and the Scriptures according to the Masora are offered to the public in Israel and throughout the world from the hand of an excellent Hebrew scholar who has done his sacred work in Jerusalem, the holy city—may it be rebuilt soon in our days—.The Office of Education and Culture which associated itself with the Publishing House is to be congratulated in its efforts to introduce this Bible into the homes of Israel.

Jerusalem, Siwan 713, in the sixth year of the State of Israel (i.e. May/June 1953).

2nd folio, verso:

This Book of Scriptures is published in Jerusalem by the Publishing House named after J. L. Magnes of the Hebrew University, with the assistance of the Office of Education and Culture. It was Jehuda Leeb ben David MAGNES who conceived the idea of publishing it, and with him was associated Ari ben Shemuel Baruch Eben ZAHAB. It was revised by Moshe David ben Aminadab Shabatai CASSUTO with the help of Elijah Shemuel ben Menachem HARTOM. It was seen through the press by Jehosha ben Shalom ORENSTEIN.

The new Hebrew Bible published by the Magnes Publishing House of the Hebrew University at Jerusalem is not a newly printed edition of the Ben Asher text, but merely a mechanical reproduction of an existing edition of another text of the Bible, in which, after the death of CASSUTO, certain

alterations were made taken from the material collected by CASSUTO from the Ben Asher Manuscripts which he had studied. The extracts from CASSUTO's letters published above show clearly what was his intention: to publish a new edition of the Ben Asher Text according to the manuscripts studied by him, irrespective of whether such a text was to be printed in Palestine, or in America, or in Israel. Not in any of his letters—and our correspondence goes on till 23.9.51, shortly before his death 18.12.51—can I find the slightest hint that he would have agreed with the method adopted by the Magnes Press of the Hebrew University at Jerusalem.

The managers of the Magnes Press do not say which of the existing editions of the Hebrew Bible has been taken by them as the basis of the mechanical reproduction of the Hebrew text of the new Bible. It is the edition which was published by Christian David GINSBURG for the British and Foreign Bible Society in commemoration of its Centenary (1908), of which, in his note 'To the Reader', the Editorial Superintendent of the Bible House in London correctly states that its text is substantially that of the first edition of Jacob Ben Chaiyim's Masoretic Recension printed by BOMBERG in Venice 1524-25. GINSBURG had added to his edition an *apparatus* containing the readings of 19 early prints of the Bible and 73 manuscripts. The *apparatus* takes sometimes more than half of the page. The *apparatus* has been cut away, the text reproduced being pasted together from several copies of GINSBURG's text, so that every page now contains 27-29 lines of the Hebrew text, varying in number according to the smaller or wider space with which GINSBURG's text was composed in the Printing Office of Trowitzsch & Son in Berlin. The circelli referring in GINSBURG's text to the notes are eliminated and alterations in the Hebrew text are made according to the material collected by CASSUTO by men of whose capacity for such a difficult task we do not know anything. And this mixed-up Bible is called by the Managers of the Magnes Press of the Hebrew University at Jerusalem 'a Bible corrected on the basis of the Masora of Ben Asher by Moshe David CASSUTO'!

Oxford

P. KAHLE

TOYOZO W. NAKARAI, *Biblical Hebrew*. Bookman Associates, New York, 1951. xiii + 200 pages. \$ 4.50.

G. DOUGLAS YOUNG, *Grammar of the Hebrew Language*. Zondervan Publishing House, Grand Rapids, 1951. xx + 214 pages. \$ 4.00.

The appearance of these two grammars in 1951 attests to the renewed interest in Hebrew studies in the United States in recent years, due in no small measure to the impetus which Ugaritica has given to Semitic studies around the world. Furthermore, there is clearly discernible in contemporary Semitic studies a trend towards the use of a more precise scientific terminology; this is a prominent feature in both of these grammars.

It is of special interest to note also that both use the so-called inductive method. Both have the student begin with the Book of Ruth, learning the grammar as he struggles through the Hebrew text word by word. However, a careful study long ago of this method as found in HARPER'S

Elements of Hebrew, and now a restudy after six years of teaching Hebrew, fails to convince the writer that adult beginners can learn Hebrew best and most swiftly by the inductive method.

On page 17 with Lesson X on The Article, NAKARAI sends the student to the texts of Ruth and Genesis which are found printed towards the end of the book. In the first verse of Ruth the beginner will discover fourteen out of nineteen words which have not been given him in the four vocabulary lists up to that point containing a total of 86 words! Included in those fourteen words are the following forms, for none of which the beginner has been prepared: (1) an infinitive construct form of a middle vowel verb with a prepositional prefix; (2) the singular construct of the irregular noun for "wife" with a pronominal suffix; (3) four plural constructs, one of which has a pronominal suffix; and (4) an imperfect with *waw* consecutive of the verb "to be". In the first two verses of Genesis there are twelve words out of nineteen with which the beginner has *not* been supplied.

YOUNG avoids this difficulty by giving the student an interlinear translation with lines drawn from the Hebrew words to the English words. Thus he breaks down the Hebrew word *way^ehi* as follows: *wa*—and; *y*—it; *'hi*—was. The next Hebrew word breaks down as follows: *b*—in; *im*—days; *ê*—of. The only difficulty here is that *y* does not mean *it*; *im* does not mean *days*; and *ê* does not mean *of*; the same could be said of most of the words so analyzed.

NAKARAI has introduced some new methods of transliteration, especially striking being the use of a colon to distinguish a long vowel, e.g. *su* : *s*. In introducing the student to the alphabet, NAKARAI employs Greek letters to indicate the sound of some of the Hebrew characters. However, some beginners (especially in America!) will not know the sound value of a *delta*, a *chi*, or a *theta*. Furthermore, what value is it to explain that the *teth* is a coronal-palato-alveolar emphatic plosive, unvoiced? Why not rather explain how each letter is sounded by means of an analogy with the native language of the learner?

In dealing with the verbs, NAKARAI uses the term "plurative" for the more common *intensive*. He has a section called "irregular verbs" but then states: "The irregularities are not irregular at all but a natural result of the peculiarities of consonants or vowels" (p. 44 f.). In the light of the truth of this statement, this reviewer has long used the term "weak" as preferable to "irregular".

A number of other details in NAKARAI's book puzzled this writer. He fails to state that demonstrative pronouns when used adjectivally take the article (p. 22). This is the only certain way to distinguish this usage from a predicative usage. Though he identifies the Hithpa'el as a plurative stem, he places it in the list following the causatives. The reviewer uses a grammar which does the same thing and students find it very confusing. NAKARAI states that *y^esaw*—Pi'el, imperfect, 3 m sg of *šawah*—has only one mark of the stem (p. 47). Whatever he means by "stem" this cannot be correct.

In connection with each lesson there are notes which he states "may be ignored" (p. xii). However, on page 51 in one of these notes he deals with 't as a preposition and as a sign of the object, and on page 56 in another of

these to-be-dispensed-with notes he deals with certain forms of the negative imperative ! He refers to "expected usages" (p. 54) of the infinitive absolute, but since this construction has no parallel in non-Semitic languages how can the beginner be expected to know what its "expected usages" are ?

In the complete paradigm table NAKARAI has invented words to illustrate the irregular (weak) verbs, i.e. *yql*, *qul*, *qolel*, etc. (The reviewer had occasion in the past to use a grammar which employed this method; neither he nor the students could understand why actual verbs were not used.) Under Qal three columns appear; it would have been well to designate the second two as stative forms.

NAKARAI's book is, on the whole, well printed and well bound. Some of the Hebrew text and most of the manuscripts which are printed in the book, however, are difficult or impossible to read in the copy sent to the reviewer.

YOUNG's book, produced by a multilith process from a typewritten manuscript, in addition to its use of the inductive process, departs even more radically from the conventional type of Hebrew grammar in its organization and presentation. Part I consists of lessons made up of the Hebrew text of the Book of Ruth together with "an analysis of the phonologically and morphologically important items" (p. ix). Part II consists of a description of the Hebrew language, in which he deals systematically with the various aspects of Hebrew grammar. This is the generalized description of the language to which reference is constantly made in Part I and is very well done. In addition, in Part I will be found specific directions as to what the student should do to help him classify the data himself. However, as the writer has discovered, one finds himself jumping back and forth from one section of the book to the other—a very timeconsuming manoeuvre. If other than the inductive method were used, then the Hebrew exercises could be brought into juxtaposition with the description of the language.

In presenting the alphabet, YOUNG recognizes the problems but states that we "use an accepted orthography that fairly represents the Massoretic text and the official pronunciation used in Israel today" (p. 84). When discussing the vowels YOUNG divides them into two kinds: the essentially-long, and the short. The latter are in turn divided into short and tone-long. In effect, then, he classifies the tone-long vowels as short. Even though this might be technically justifiable, it will be very confusing to the beginner.

YOUNG has presented a case for the use of romanized script rather than the Hebrew script (i.e. Hebrew square characters), even going so far as to hope that the day will come "when the entire Old Testament will be available in romanized script" (p. viii). Out of the twenty-three characters seven are either not represented by a latin letter or have some diacritical mark added to them. In the case of the vowels eight out of the thirteen have marks to indicate their values—marks which do not have the same value here as they do in the pronunciation key found in an English dictionary. Is it less "drudgery" (p. 3) to learn all of these special marks and their significances than it is to learn the Hebrew characters and the vowel points?

On pages 91 f. two Hebrew phrases are used to illustrate the lack of

accent in the construct, yet neither of them occurs in the Book of Ruth, the basic Hebrew text of this grammar. This is precisely the sort of thing to which YOUNG seems to be opposed in his introductory remarks on the non-inductive method!

Occasionally YOUNG uses Arabic words to justify his point of view. So far as beginners are concerned this is wasted effort.

In neither grammar does the student get ample practice in translating Hebrew sentences for which he is adequately prepared in terms of vocabulary and grammatical explanation before he begins the exercise. No doubt in the hands of the respective authors these texts accomplish the end for which they were written, but the writer seriously questions whether others would find them adequate.

Both of these men are to be commended in their use of scientific terminology (though they may carry it to extremes at times, especially YOUNG) and in their recognition and use of the advances in our knowledge of Hebrew. But this reviewer is still waiting for a definitive beginner's Hebrew grammar.

Syracuse, N.Y.

H. NEIL RICHARDSON

The International Old Testament Congress at Copenhagen.

The first Congress of the International Organization of Old Testament Scholars, held in Copenhagen August 25 to 28, 1953, met under a cloud, owing to the lamented death of Professor AAGE BENTZEN, who was to have presided over it. To his widow and to Professor DE BOER were due the very successful arrangements which had been carried through, on the basis of Professor BENTZEN's plans, though they would be the first to say how much they owed to the help of a number of others. A grant from the Trustees of the Rask-Ørsted Fund, and one from the Danish Ministry of Education, helped the Organizing Committee, and made possible a standard of hospitality which, as Professor DRIVER said at the closing session, will be hard for other countries to rival.

About one hundred and fifty members, including wives, attended and more than twenty countries were represented. It was therefore the largest, as well as the most widely representative, body of Old Testament scholars that has ever met for an international Old Testament conference, and the opportunities thus provided for personal fellowships were of the utmost value.

The Congress opened with a session in the Hall of the University, when addresses were given by the Danish Minister of Education, Professor F. HVIDBERG, himself an Old Testament scholar, who had already made important contributions to our studies before political and administrative duties claimed so much of his time, by the Rector of the University, Professor H. M. HANSEN, who told us something of the history of the university, by Professor S. MOWINCKEL, who paid tribute to the memory of Professor BENTZEN, and by Professor J. PEDERSEN, who reviewed the trends of Old Testament scholarship since the days of WELLHAUSEN.

The first ordinary paper presented to the Congress was by Professor

G. R. DRIVER, of Oxford, and was devoted to the subject of 'Hebrew Poetic Diction'. In this he examined the Aramaic element in this poetic diction, in expansion of an *obiter dictum* of his some years ago, when he suggested that much of the distinctive colouring of Hebrew poetic diction was borrowed from Aramaic. While he showed, after the examination of long lists of words, that Hebrew poetry has a much larger element in its vocabulary common with Aramaic than the prose vocabulary has, the paper was marked by great caution, and by a recognition of the difficulty of defining an Aramaism, or of establishing that the words shared with Aramaic were of Aramaic vintage and were not *gemeinsemitisch*. The paper ended by the examination of the meaning of the root *ḥāṣāh* in Exod. xxiv 11 and in Jb. xxxiv 32. These were both differentiated from *ḥāṣāh* = *see*, the former being equated with Arab. *ḥadā* = *stood over against* and the latter with Arab. *ḥaṣiya* = *was vile*.

The next paper was by Professor G. VON RAD, of Heidelberg, who spoke on 'Josephgeschichte und ältere Chokma'. In this he showed that many of the motifs which figure in the Joseph story are expressed in maxims which figure in the older Wisdom literature, and concluded that the story belongs to the early Wisdom literature. It is didactic rather than politico-historical, cult-aetiological, or soteriological and theological. Professor VON RAD is a man of unusual charm, and the paper was read in a most attractive manner. Despite this, however, it may be doubted whether its conclusion is really involved in the evidence, though the parallels noted are both interesting and instructive.

Professor Th. C. VRIEZEN, of Groningen, dealt with 'Prophecy and Eschatology'. Admitting the ambiguity of the word eschatology, and the absence of eschatology in the sense of the winding up of history in the great prophets, he claimed that it has a wider meaning, involving a renovation within the framework of history, and that in this sense there is eschatology in the prophets. He traced four periods, the first going back before the classical prophets, the second represented by the eighth century prophets and especially by proto-Isaiah, the third represented by Deutero-Isaiah (a realized eschatology), and the fourth a transcendental eschatology, looking for a consummation of history in a new world, characteristic of the later apocalyptists.

The first day of the Congress closed with a paper by Father R. DE VAUX, surveying the story of Pentateuchal Criticism from the days of ASTRUC, whose *Conjectures* were published two hundred years ago, to the present time. The rise of the WELLHAUSEN view was traced, and some recent challenges to this view were critically examined. While, however, some elements of that view were held to be secure, a greater flexibility was called for, and the recognition that Moses is the true father of the Pentateuch, even though he was not the literary author of its actual text, since its history and its law go back to him and to traditions which stem from him.

The second day began with three short communications. The first was by Professor E. HAMMERSHAIMB, of Aarhus, who called for a fresh collective effort to prepare a critical edition of the Peshitta Old Testament, and also, if possible, a Concordance of it. It was later decided to establish a Committee

to consider the question, and to examine its practicability and the best method of carrying it through. The second was by Professor L. ROSR, of Berlin, who drew attention to a forthcoming new and inexpensive Concordance to the Hebrew Bible, which the Württemberg Bible Society will publish, and which is being prepared by Dr. LISOWSKY. The third was by Professor SANDER-HANSEN, of Copenhagen, and told of plans for the publication of Coptic tools for our use.

Professor S. MOWINCKEL, of Oslo, later read a paper on 'The Hebrew Equivalent of Taxo in Ass. Mos. ix'. Here it was argued that Taxo is a latinized form of the Greek *τάξις*, which is then to be equated with the Hebrew *Mēbogeq*. He was then brought into association with the *mēbogeq* of the Damascus Covenanters, and the highly interesting suggestion was made that the *Assumptio Mosis* came from a member of the sect which produced the Zadokite Work and the Dead Sea Scrolls, with which it is closely related in spirit and ideas.

This paper was followed by one on 'The Importance of the Motive Clause in Hebrew Law', by Professor B. GEMSER, of Pretoria. In this he showed that the motive clause is found in all the strands of Hebrew Law, of every period and whether casuistical or apodictic. This is in contrast to all other known ancient codes of law, where such clauses are totally absent. The motive clauses were then classified as explanatory, ethical, religious, and historico-religious. The reason for these motive clauses is not to be sought in the primitive character of the Hebrew codes, for they become more frequent in the later codes. It is rather to be sought in the fact that they are people's laws, and not judges' laws, and that they were read at the great annual religious assemblies. The paper ended with a brief reference to the connection between Wisdom and law, leading to the observation that 'the occurrence in the Book of the Covenant of a proverb could not be considered as a late gloss but rather as a survival of ancient legal procedure'.

Dr. SEELIGMANN, of Jerusalem, next read a paper on 'Voraussetzungen der Midraschexegeese'. Here the complete contrast in the approach of the modern with that of the ancient interpreter was underlined, and a number of illustrations, both from the Bible itself and from other texts, including the Dead Sea Scrolls, were given to show how the ancient mind could deal in a very fluid way with its materials, using the same motif in a variety of ways, how it could use word-plays and association of ideas, and how it could lightly transfer into a totally different context and historical setting what it interpreted, before the stage of a more logical interpretation was reached.

The second day was closed with a paper by Professor T. H. ROBINSON, of London, who reviewed Hebrew metrical studies from the time of LOWTH, the bi-centenary of whose lectures *De sacra poesi Hebraeorum* falls this year, to the present time. His paper was entitled 'Hebrew Poetic Form: the English Tradition', but it took account of a great deal of work done elsewhere, and ended by summarizing the present positions as the lecturer sees them. He recognized that at some points there would be scholars who would differ from him, but the main purpose of the paper was to offer a

short historical survey of two centuries of study, since the epoch-making work of Lowth was published.

The third day opened with a paper by Professor J. MUILENBURG, of New York, who presented 'A Study in Hebrew Rhetoric: Repetition and Style'. This presented the fruits of several years of study of a subject which has long occupied Professor MUILENBURG. He showed how effective a literary instrument repetition may be, both in the Old Testament and in other ancient literature, and gave examples from many parts of the Bible to show how it remained throughout a literary device, though used in richly varied ways, ending with some examples from Deutero-Isaiah, who makes especial use of it.

Professor A. R. JOHNSON, of Cardiff, then read a characteristic paper on 'The Primary Meaning of the Root *ga'al*'. After a study of the uses of *ga'al* in connection with the kin-group, he argued that the fundamental meaning of the root is *to cover*, and that it should not be separated from the root *ga'al* = *defile*, as is commonly done. From this primary meaning of *cover*, he derived the sense of *protect* and the sense of *defile*, and finally passed to the theological use of the root *ga'al*, where it is applied to God, and where he would render *go'el* by *Protector*, rather than by the more usual *Redeemer*.

Professor I. ENGNELL, of Uppsala, who was expected to read a paper on this day, was prevented by illness from attending, and as his paper had not been sent it could not be read or printed in the Conference volume, to which reference is made below. Professor A. PARROT, of Paris, was not able to be present at the Congress, as he had had to go to Mesopotamia for excavations. Hence his paper was not read, but will be found in the Conference volume. Father DE VAUX was therefore asked to give an informal talk on the latest news of the discoveries in the Judaean Desert and the excavations in Qumran in 1953. He told of the successive rich finds of 1952, including fragments of almost every book of the Old Testament, and a large number of apocryphal works. It is clear that both Old Testament scholars and New Testament scholars will have materials to keep them occupied for many years, when all the texts have been published. Father A. GIL ULECIA, of Madrid, afterwards made a short communication on some Vulgate MSS which have been found in Spain, and which have not been taken account of in the Benedictine edition, but which contain some important variants. The present writer was not able to be present for these communications by Father DE VAUX and Father ULECIA.

Two other papers brought the series to a close. Of these the first was by Professor A. DUPONT-SOMMER, of Paris, 'Sur les débuts de l'histoire araméenne'. Here published and unpublished references were brought together, carrying the evidence for the presence of the Aramaeans in various places from the Euphrates to the Syrian coast far behind the reference to the Ahlamu-Aramaeans in the reign of Tiglath-pileser. In view of the Biblical tradition that the Hebrews of the Bible had Aramaean associations, this evidence that there were Arameans in the areas mentioned in the Biblical traditions in the period of the patriarchs is not without significance for the Old Testament scholar.

The final paper was by Professor J. LINDBLOM, of Lund, who with great

fortitude attended and read his paper, though he had to return after the Congress to undergo immediately a serious operation. His subject was 'The Political Background of the Shiloh Oracle'. After a preliminary examination of the oracles of the Blessing of Jacob, he concluded that only three contain indications of a definite historical period, those on Reuben, Joseph and Judah. His thesis was that the period reflected was the period of David's reign in Hebron, when Reuben's superiority was ending, when Joseph was pre-eminent for wealth and power and possessed of cult centres, and when Judah was the seat of a kingdom and was promised the hegemony over the other tribes. Shiloh is thus to be interpreted as the symbol of the northern tribes, even though it was not in this period an important centre, since it had been destroyed by the Philistines.

It was unfortunate that there was insufficient time to discuss any of the papers. Often the chairman had to announce that there was no time at all, and rarely was there more than five minutes. There was, however, time for much valuable fellowship, and some social functions must be recorded with gratitude. Professor JOHANNES PEDERSEN, the Chairman of the Carlsberg foundation, which owns the Carlsberg Brewery and applies its income to the promotion of culture and learning, gave a reception and luncheon to the Congress at the Brewery, and Professor F. HVIDBERG, the Minister of Education, gave a great evening reception to the Congress at Christiansborg. In addition there was an excursion to Frederiksborg Fredensborg and Kronborg on the final afternoon. Unfortunately the Historical Museum of Frederiksborg was closed at the time of our visit, owing to the funeral of its Director, who died suddenly on the day our Congress began.

The business meeting of the International Organization was held before this excursion, under the chairmanship of Professor MARTIN NOTH, of Bonn. It elected Professor G. R. DRIVER to be the President of the Organization, with Professor G. W. ANDERSON as its Secretary, and accepted an invitation to hold its next meeting in Strasbourg in 1956. The President of the Congress on that occasion will be Father DE VAUX, and the Congress will be organized by a Committee which will include Professors E. JACOB and Ch. HAURET, of Strasbourg. The Editorial Board of *Vetus Testamentum* was re-elected, with the substitution of Professor E. HAMMERSHAIMB for Professor BENTZEN. At the final dinner, which was presided over by Professor DRIVER, a number of speeches were made, and the devoted work of Mrs. BENTZEN and of Professor DE BOER was recognized.

It remains to add that after the Business Meeting copies of the volume containing the papers that had been presented to the Congress were available. This fine book, published under the title *Congress Volume*, opens a new series of *Supplements to Vetus Testamentum*, and is available to subscribers to *Vetus Testamentum* at a reduced price. It contains the papers outlined above, together with three others which it was hoped would be delivered. These were Professor PARROT's paper, mentioned above, on 'Autels et installations cultuels à Mari'; and papers by Dr. ELIAS AUERBACH, of Haifa, on 'Die grosse Überarbeitung der biblischen Bücher', and by Professor M. BRČ, of Prague, on 'Problematik des Buches Obadja'.

It is known from a tablet of the time of Zimri-Lim that there were 25 temples at Mari. Of these four have been certainly identified, and one with probability. Professor PARROT describes what has been found in these temples, and notes the many similarities with what is known of the arrangements in Israelite shrines. Dr. AUERBACH notes that it is not sufficient to study the sources used in the compilation of the Bible without remembering that the editors who used the sources imposed their point of view on the whole. He therefore offers a short study of the editorial work of the sixth and fifth centuries B.C. He maintains that Josh. xxiv is not a historical source, and that there is no basis for the view that Shechem was an ancient central sanctuary for the Israelite tribes, and that it is quite unjustified to speak of a Deuteronomic Historical Work, or to think of a Priestly Historical Work. Professor BRČ propounds the view that the book of Obadiah is 'ahistorisch', and that it is to be explained along the lines of cultic drama. He holds that it comes from a time before the days of Amos. In all of these papers there is far more than can be noted here, and all will repay careful study, even though few readers will agree at every point.

The Congress Volume is not only a memorial of a fine and very successful meeting; it is also a memorial to him who should have presided over it, and who had for the last three years lived for it and planned for it. There is a fine photograph of Professor BENTZEN, a short Memorial Notice by Professor HAMMERSHAIMB, noting the wide reading and balanced judgement of Professor BENTZEN, and a Bibliography of his publications, prepared with the aid of Mr. F. WILLESEN, one of his students. The Bibliography will show how busy Professor BENTZEN's pen was, and how varied were his interests. He wrote for his fellow scholars; he wrote text-books in Danish for his students; and he wrote for a wider public. By many he will be missed, and especially by those who had known him as a friend, of whose number the present writer is one.

H. H. ROWLEY

BOOK LIST ¹⁾

- ALFRINK, B. J., *Josue uit de grondtekst vertaald en uitgelegd*, Roermond en Maaseik, 1952. 122 pp.
- Bible et vie chrétienne, revue de doctrine, de spiritualité et de pastorale bibliques, Casterman, 66 rue Bonaparte, Paris, vi^e. No. 1, Mars/Mai 1953. Articles de L. BOUYER; J. DANIELOU, „Le cantique de Moïse et la Vigile pascale”; A. GELIN, „Les quatre lectures du Psaume xxii”; A. DE LA CROIX-ROUSSE, „La Femme au temps des Juges”.
- BLOCH, J., *On the apocalyptic in Judaism*, JQR, Monograph Series, II, Philadelphia, 1952. vi + 154 pp. Price \$ 2.50.
- BÖHL, F. M. Th. DE LIAGRE, *Opera minora*, studies en bijdragen op assyriologisch en oudtestamentisch terrein. Wolters, Groningen, 1953, xvi + 570 pp. Reprints (revised), with bibliography. O.T. essays: „Het ontstaan en de geschiedkundige waarde van Oudtestamentische verhalen” (1930); „Wortspiele im A.T.” (1926); „Das Zeitalter Abrahams” (1930); „Priester und Prophet” (1939); „Prophetentum und stellvertretendes Leiden in Assyrien und Israel” (1950/53); „Missions- und Erwählungsgedanke in Alt-Israel” (1950); „Die Juden im Urteil der griechischen und römischen Schriftsteller” (1914).
- BRUNO, D. ARVID, *Jesaja, eine rhythmische und textkritische Untersuchung*, Almqvist & Wiksell, Stockholm, 1953. 354 pp.
- idem*, *Die Bücher Genesis-Exodus, eine rhythmische Untersuchung, ib.*, Stockholm, 1953. 327 pp.
- CRiado, R., „La investigación sobre el valor del nombre divino en el A.T.”, in *Estudios eclesiásticos*, vol. 26, 1952, pp. 313-352, 435-452.
- CRIPPS, R. S., „Two British interpreters of the O.T.: Robert Lowth (1710-1787) and Samuel Lee (1783-1852)”, in *Bulletin of the John Rylands Library*, vol. 35, No. 2, March 1953, pp. 385-404. Price 2/-.
- DEDEN, D., *De kleine Profeten uit de grondtekst vertaald en uitgelegd*, Roermond en Maaseik, 1953. 234 pp. (Hos., Joel, Am., Ob., Jon., Mich.).
- EHRlich, E. L., *Der Traum im A.T.*, Töpelmann, Berlin 1953, viii + 179 pp. (BZAW 73).
- ELLIGER, K., *Studien zum Habakuk-Kommentar vom Toten Meer*, Mohr, Tübingen, 1953. xiii + 302 pp. Mit Beilage (Hebr. Text DSH). (Beiträge z. hist. Theol. 15).
- Eschatology* by W. MANSON, G. W. H. LAMPE, T. F. TORRANCE, W. A. WHITEHOUSE, Scottish Journal of Theology Occasional Papers no. 2. Edinburgh, 1953. vi + 90 pp.
- GELDEREN, C. VAN en GISPEN, W. H., *Het boek Hosea vertaald en verklaard*, Kampen, 1953. 427 pp. Dutch guilders 16.90. (bound).
- HICKS, R. LANSING and DENTAN, R. C., edd., „Essays in honor of Fleming James”, *Anglican Theological Review*, vol. xxxiv, 4 October 1952, pp. 193-251.
- A.O. M. BURROWS, „The Messiahs of Aaron and Israel”; J. PH. HYATT, „On

¹⁾ The mention of books in this list neither implies nor precludes subsequent review at length.

- the Meaning and Origin of Micah 6: 8"; C. A. SIMPSON, „A Study of Deuteronomy 12-18”.
- Interpreter's Bible, The*, Vol. 2: Lev., Numb., Deut., Josh., Judges, Ruth and Samuel. Introduction, two Translations (king James and Rev. Standard Versions), Exegesis and Exposition. x + 1176 pp. New York, Abingdon-Cokesbury Press, Nashville, 1953. Authors: MICKLEM, MARSH, BUTZER, WRIGHT, SHIRES, PARKER, BRIGHT, SIZOO, MYERS, ELLIOTT, SMITH, CLELAND, CAIRD, SCHROEDER, LITTLE.
- JENNI, E., *Das Wort 'ölām im Alten Testament*, Töpelmann, Berlin, 1953. 87 pp. Als Dissertation ausgestalteter Sonderdruck aus *ZAW* 1952 und 1953.
- MEDICO, H. E. DEL, „Les Esséniens dans l'oeuvre de Flavius Josèphe”, dans *Byzantinoslavica* xiii, 1, 1952, Prague, l'Institute slave.
- MURTONEN, A., *A philological and literary treatise on the Old Testament Divine Names* אֵל, אֱלֹהִים, אֱלֹהִים and יְהוָה. Helsinki, 1952. 106 pp.
- PARROT, ANDRÉ, *Ninivé et l'Ancien Testament*, Cahiers d'Archéologie biblique 3, Neuchâtel 1953. 78 pp. Prix Fr. S. 4.—.
- SAVIGNAC, J. DE, „L'oeuvre et la personnalité de Jean Astruc”, dans *La Nouvelle Clio*, v, 1953, Bruxelles, pp. 138-147.
- SNAITH, N., *Mercy and Sacrifice*, a study of the book of Hosea, SCM Press, London, 1953. 126 pp. Price 7/6 net.
- STEINMANN, J., *Lecture de Judith*, Gabalda, Paris, 1953. 135 pp.
Esquisse brillante et pittoresque en fonction des données psychologiques et littéraires contemporaines.
- STENZEL, M., „Die Konstanzer und St. Galler Fragmente zum altlateinischen Dodekapropheten”, in *Sacris Erudiri* V, 1953, Brugge/'s Gravenhage, pp. 27-85.
- TRESMONTANT, C., *Essai sur la pensée hébraïque*, Cerf, Paris, 1953. 117 pp.
- TUFNELL, OLGA, *The Iron Age, Lachish III*, 2 vols., Text and Plates, Oxford University Press, 1953. 437 pp. and 130 plates. With contributions by Margaret A. MURRAY and D. DIRINGER. Price (in U.K. only) 8 gns. net per set.
- WELCH, A. C. (†), *Prophet and Priest in old Israel*, Blackwell, Oxford 1953. 160 pp. Price 10/6 net. (First published 1936).
- Wort und Dienst*, Jahrbuch Theol. Schule, Bethel. Festschrift für H. GIRGENSOHN, Herausgeber J. FICHTNER. Bethel bei Bielefeld, 1952. 195 pp. A. T. Beitrag: H. J. STOEBE, „Das achte Gebot (Ex 20, Vers 16)” pp. 108-126.
- WÜRTHWEIN, E., *Der Text des Alten Testaments*, Eine Einführung in die Biblia Hebraica von Rudolf Kittel, Stuttgart, 1952. 176 pp.

INDEXES

GENERAL

- Abraham 90, 172, 215, 298s.
 Abijah 163
 Abimelek (Isr.) 192s.
 Abimilki of Tyre 275
 Absalom 130, 163
 Accadic 23, 27s., 30s., 35, 38, 42s., 196,
 200, 203s., 207s., 212, 269, 280, 282,
 294, 362, 369, 372ss., 377
 Achab 71, 152s., 160, 194, 408
 Achaz (of Judah) 165, 206
 Achitofel 150
 Adonis 70
 Aḥlamu 426
 Ahron 177, 221, 324, 328
 'a'cid 25, 33
 Al-Biruni 251, 255
 Al-Fuṣṭaṭ 83, 168, 411ss.
 Al-Ḥakim 169
 Al-Ḳahira 83
 Al-Makrizi 83
 Al-Qamus 79
 Alalakh 406s.
 Alcimus (highpr.) 128s., 183, 185
 Alexander the Great 109s., 181
 Alexandrian Jews 148
 Aliyn Baal 277ss., 290s., 295, 367
 Amarna Letters 23, 30, 35, 217s.,
 283
 Amaziah (of Judah) 153, 155
 Ambrose 397
 Amenophis iv 275
 Amon 158
 Amon (of Judah) 165
 Amos 46, 161
 Anat 70, 156, 275, 283, 287s., 290s., 293,
 296, 362ss., 368
 Angels 321s.
 Antiochus iii 129, 181, 401
 — iv 121, 263, 401s.
 Aorist 15, 42
 Apocalypse of Noah 263
 Apposition (nominal) 2, 32ss.
 Aqhat 282s.
 Aquila 73, 75, 78, 103s., 207, 239, 351,
 357
 Arabic 16, 28, 30, 78s., 106, 134, 199,
 204, 209, 217ss., 222, 280, 284, 306ss.,
 368, 372s., 377, 382, 394, 424
 Aramaic 23, 78, 119, 148, 170, 173s., 200,
 204, 206s., 233s., 373, 377, 392, 394,
 405, 407, 424
 — (Bibl.) 390
 Arameans 426
 Araunah (the Jebusite) 149
 Archives 47, 155
 Aristobulos ii 182, 333
 Aristotle 101
 Asa (of Judah) 162, 164s.
 Asaph 205
 Ascension to the Throne 188
 Asherah 367
 Ass. Moyses 325, 425
 Astarte 76
 Athaliah 164s.
 Aton-hymn 157
 Attr 275, 278, 282, 297
 Attis 70
 Augustine 101, 397s.
 Ba'al 69s., 77, 96, 156, 165, 267s., 274ss.,
 292, 295ss., 362, 364, 367s.
 Bacchides 183
 Balaam 78s.
 Bar Kochba 391ss.
 Barhebraeus 181
 Basil 399
 Ben Asher Mss 103s., 226, 243, 416ss.
 Ben Chaiim Mss 417, 420
 Ben Sira (Wisd. of) 102, 115ss., 121, 125,
 144, 201, 221, 317
 Beth Din 168, 293
 Bethshan 406
 Bethshemesh (tabl. of) 274
 Bikkurim 186, 250, 252, 254, 258, 263
 Blessing 6
 Boethusians 251, 258

- Book of Covenant 48ss., 425
 Byblos 158

Caesar, Julius 181
 Calendar 186s., 250ss., 413s.
 Canaanite influences 149ss., 156, 227, 232ss., 275ss., 285, 293s., 296s.
 Casus pendens 373, 379
 Centralization of Worsh. 164
 Chiasme 42
 Climate 189ss.
 Chronicles 46, 71s., 115s., 126s., 139, 260, 262
 Coins, Maccabean 184
 Conjunctions 27, 142, 302, 304
 Coptic 425
 Copula 11ss., 19s., 24, 33, 41s., 86s.
 Crete 406
 Cult 131, 265, 269ss., 428
 Cult (foreign) 163ss., 273ss., 361ss.
 Cyril 400
 Cyrus 135

Dagan 288, 290
 Damascus Document 80ss., 84, 105, 133, 175ss., 195, 197ss., 256, 310ss., 331ss., 425
 Danel 282s.
 Daniel 113, 115, 118, 120s., 123, 128, 132, 182
 Daniel al Kunisi 84
 Darius Hystaspes 76
 David 79, 116, 127, 130, 136, 149s., 153, 159, 164, 204ss., 314
 Davidic Dynasty 149ss., 331s., 334s.
 Dead Sea Scrolls 46s., 79ss., 82ss., 104, 113, 115, 133ss., 172, 175ss., 187s., 192, 195ss., 225, 228ss., 233s., 250ss., 425
 — (Psalms) 80, 115, 139, 175, 177ss., 184s., 192
 — (de Vaux) 175, 177ss., 184s.
 — (DSW) 80s., 175, 177ss., 181, 185
 — (DSD) 79ss., 104ss., 133, 136ss., 175, 177ss., 182ss., 192, 195ss., 250, 256, 310ss., 332s.
 Deborah 158
 Decalogue 48ss.
 Demonstrative 5, 30
 Deuteronomy 49ss., 152ss., 159, 186, 206, 317, 370, 413s., 428

Ebionites 333

 Edomites 127
 El 70, 217, 268, 275, 284, 288
 Elative 209
 Elephantine papyri 74, 130
 Eliezer (Rabbi) 100s.
 Elijah 91, 157, 160s., 289, 323s.
 Elishah 99, 157, 195
 Elohists 48ss.
 Enoch 91, 255ss., 263, 322s., 409ss.
 Enuma Eliš 99
 Ephraim Syrus 196
 Epiphanes 263
 Epiphanius, Pseudo- 305
 Eschatology 67, 129, 176ss., 182, 323s., 328, 331, 333, 424
 Essenes 184, 263s.
 Esther 115
 Euripides 223
 Eusebius 104
 Exclamation 3s., 6s., 10, 18, 38
 Exile, Bab. 166, 176, 337ss.
 Ezekiel 54ss.
 Ezra 47, 116, 135, 139

Fertility myth 273ss.

Gabriel 322
 Galilee, lake of 101
 Geniza, Cairo 83s., 168s., 171, 174, 411ss.
 Gezer, Calendar of 8, 149
 Gibeah (high place of) 159
 Gibeon 414
 Grammar, Arabic 19, 22, 24s., 380
 Greek Influences 227s.

Habakuk, Comm. of 77, 79, 81s., 133, 137, 175, 177, 179ss., 192, 199, 250, 263, 310ss.
 Habar 3, 6ss., 13, 15, 18s., 21ss.
 Hadad 68ss., 279, 290
 Hadad-Rimmon 67, 69, 71, 130, 408
 Haftarah 169s.
 Ḥal-sentence 25ss.
 Halakah 319
 Ḥasidim 127, 183s.
 Hebrew, medieval 221
 —, Mishnaic 78, 119, 207, 228, 370, 392, 407
 —, Modern 173s.
 Heliodorus 129
 Heraclitus 201
 Herod 332
 Herodotus 76

Hexapla 67, 236ss., 399
 Hezekiah 164s., 204, 206, 220
 High Priest 127, 177, 182s., 321ss., 330s.,
 334, 336, 410
 Hilkiah 315
 Hinnom Valley 365ss.
 Hiram of Tyre 151
 Holiness Code 50, 52, 414, 415s.
 Horus 363
 Hypotax 302s.
 Hyrcane, John 127, 327, 333
 Hyrcane ii 182

Ibn Ezra 78, 187, 211
 Ibn Gabirol 187
 Imperfect (cons.) 299
 Imperative 36, 229ss.
 Infinitive 20s., 23s., 197, 229ss.
 Inscription (from Arslan Tash) 78
 —s (Canaanite) 46
 —s on coins 6
 —s of Dura Europos 104, 228
 —s from Egypt 155
 —s from Hamath 376
 —s from Karatepe 17, 390
 —s, memorial 6
 — of Mesa 117
 —s, Nabatean 6
 —, Panamuwa- 194
 —s, Phoenician 7, 155
 —, Pithom- 181
 —, Siloah- 12, 227
 —s, Sinai- 7
 —s from synagogues 104
 —s on tombs 6

Intercession 321s., 347
 Inversion 85ss., 383ss.
 Invocation 3s., 6s., 10
 Irene 257
 Isaiah (Scrolls of) 79ss., 92ss., 104, 138,
 226, 229, 231, 361, 369, 377, 395
 Israel 88ss., 166, 174

Jacob 137
 Jahwist 48ss.
 Jason (highpriest) 128s., 182
 Jechoniah (of Judah) 160
 Jehoash (of Israel) 228
 Jehoash (of Judah) 164s.
 Jehojakim (of Judah) 97, 160
 Jehoshaphat (of Judah) 152, 154s., 164s.
 Jehudah ha Parsi 263
 Jeremiah 160s., 166

Jeroboam i 193
 Jerome 47, 67s., 73, 75, 231, 239, 247,
 310s., 399s.
 Jerubbaal 194
 Jerusalem 47, 149ss.
 Jezabel 290
 Job 110s.
 Jonah 46
 Jonathan the Maccabee 183s.
 Jordan 101
 Joseph 424, 427
 Josephus 201, 292, 295, 325, 340
 Joshua (Rabbi) 100s.
 Josiah 71ss., 164ss., 206, 315, 367
 Jotham 194
 Jubilees 250ss., 322, 331
 Judah (tribe) 427
 Judah Hadassi 84
 Judah ha-Nasi 319
 Judaism 57, 166, 185
 Judas the Maccabee 183ss.

Kadesh 268
 Kalir, Eleasar 310
 Karaites 82ss., 411ss.
 Ketib 230s., 233s.
 Khazars 84, 221
 Khirbet Khumran 83, 426
 Kidron Valley 364ss.
 Kimḥi, David 78, 211, 305, 310, 369
 Kingship 321, 323ss., 330s.
 Kittites 180s.
 Korach, Sons of 205
 Koran 201
 Ktr-wHss 278, 281

Lamed, emphatical 372ss.
 — explicationis 378
 — inscriptionis 378
 Laws 48, 50, 107, 151s., 155, 161, 164s.,
 415s., 425
 Leontopolis (temple of) 130
 Levites 154, 156, 207
 Liturgy 130s.
 Loanwords (Greek) 120s., 167
 Lucianic texts 237, 247ss.
 Lysias 185
 Lysimachus 128s.

Maccabean dating 113ss.
 Maccabees 126s, 182, 184, 325, 329, 331
 Maghârya 250ss., 255
 Maimonides 416ss.

- Manasseh (of Judah) 165s, 205
 Mandaic 228
 Manetho 363
 Marcosians, sect of 257
 Mari-letters 200, 427ss.
 Mariamne 332
 Masoretes 75, 171, 416ss.
 — (deviations from) 187
 Masoretic Text 47, 72s., 75, 79ss., 92ss.,
 110s., 125, 145, 170, 187, 203, 206ss.,
 233s., 237ss., 243s., 247, 310, 355,
 369s., 390, 397, 399s.
 Maššot 294
 Matres Lectionis 46ss., 80, 171, 226
 Mattathias 127, 183ss.
 Megiddo 67s., 72, 406
 Mekhilta 201, 385
 Melchizedek 323ss.
 Menelaus (highpr.) 128s.
 Messiah 312, 321ss.
 Metratron 323, 409ss.
 Metrics 56s.
 Michael 322, 334
 Michah (Ephr.) 76
 Michah ben Jimla 152, 161
 Midrash 425
 Midrash Rabbah 99ss., 103, 298, 312,
 323, 368, 388, 393, 410
 Mishnah 103s., 292, 295, 318s., 368, 387,
 393s., 405
 Moabitic 227
 Molekh 366ss.
 Moreh Sedek 84, 179, 183, 311s., 315,
 331ss.
 Moses 221, 328
 Moshe ben Asher 416s.
 Mot 70, 266, 275, 277ss., 281ss., 290s.,
 293ss., 362ss.
 Muḥtada' 3, 6ss., 12, 18ss., 24s., 36, 42
 Mythology 130s., 273ss.

 Nachmanides 307, 388
 Nahum 131
 Name, Divine 103s., 210ss.
 Names, Personal 7, 9s., 17, 85, 376
 Nathan (prophet) 130, 157, 159s.
 Nazirees 97
 Nebuchadnezzar 177
 New Year 186s., 271, 287
 Nota Accusativi 94
 Nota Relationis 29ss.
 Nqmd (of Ugarit) 275
 Nun archaisticum 52

 Obadiah 427s.
 Obadiah Sforno 211
 Onias 127
 Onias iii 128s.
 Onias iv 128
 Organization of Government 149ss.
 Origenes 67, 104, 231, 233, 236ss.
 Osiris 70, 363
 Ostraca 8
 —, Lachish 15, 161, 227
 —, Samaria 228

 Palaeography 395
 Pascha 89, 186, 251s., 258s., 294s.
 Pausal Forms 231, 233
 Pentateuch (Sam.) 46s., 51, 143, 310s.
 Pentateuchal criticism 424
 Peshiṭta 68, 71s., 74, 81s., 106, 194, 196,
 207, 211, 221s., 238, 240, 244, 249, 337,
 351, 353, 357, 375, 408, 424
 Pharisees 181, 251
 Philistines 159
 Philo of Byblos 282ss., 336
 Phinehas 220
 Phoenician 150, 227, 390
 Pirqe Aboth 201
 Piyyutim 167ss.
 Poetry 424ss.
 Pompey 180ss.
 Priestley Code 48ss., 413s., 428
 Priests 154, 156, 321ss.
 Prophets 157ss., 166
 Proverbs 11
 Psalms of Solomon 120, 122, 124s., 334,
 Psalter 116ss., 120ss., 126, 157, 203ss.,
 317
 Ptolemy ii 70
 Ptolemy iv 181
 Puttiḥpepa of Jerusalem 149

 Qatna 76
 Qere 80
 Qeriath Shema 169
 Qirqisani 252, 255

 Rabbinism 166, 190, 194
 Rachel 220
 Raphia, Battle of 181
 Rashi 78, 173, 211
 Rehoboam 163, 193
 Resurrection 122ss., 402, 404
 Reuben (tribe) 427
 Rhetorics 426

- Rimmon 68s.
 Rosh-ha-Shanah 173
- Saadyah 78, 190
 Saadyah Gaon 170
 Sabbath 169, 251ss., 260s.
 Sacrifice 89
 Sadducees 83, 251, 315
 Salt 192ss.
 Samaria 77, 406
 Samaritans 47, 135, 194, 198, 231s., 234, 258, 263, 280, 311
 Samson 193, 219s.
 Samuel 158s.
 Sanctuaries 414
 Sanhedrin 168
 Saphon (god) 96
 Sap. Salomonis 201, 317
 Scribes, School of 149ss., 156
 Seleuc iv 129
 Seleucides 181
 Sentences, nominal 2ss., 188s., 373
 —, relative 84s.
 —, verbal 2, 9ss., 15, 36, 40, 188s., 381ss.
 Septuagint 15, 24, 34, 46s., 51, 67s., 70, 72s., 75s., 78ss., 86, 93ss., 99, 103s., 110s., 116, 125, 136, 139, 141ss., 198, 201, 203, 207s., 211, 216, 221, 236ss., 284, 289s., 298, 310, 337, 344, 348, 351, 353, 355, 357, 359, 375, 385, 390, 397ss., 405s., 409
 Servant of the Lord 87ss., 174, 317, 402ss.
 Seth 363
 Shapash 283, 287, 292, 296s.
 Shechem 192ss., 414s., 428
 — (tablet from) 149
 Shemuel Hashelishi 168s.
 Sheṭar 392ss.
 Shiloh 414, 427
 Shupiluliuma 275
 Simon (highpr.) 129
 Simon the Maccabee 120, 127, 129, 184, 325s.
 Solomon 150, 153, 164, 328
 Son of Man 322
 South-Arabic 30
 Sukkot 130, 186s.
 Sumerian 31, 38, 204, 208
 Superlative 209ss.
 Symmachus 75, 78, 239, 357, 399
 Syntax 2ss., 84ss., 188ss., 299ss., 381ss.
- Syriac 78, 106, 196, 200, 218, 222, 227, 233, 308, 394, 405
 Syro-Hexaplaris 67, 236ss.
- Tabari 201
 Tabernacles, feast of 287
 Talmud 78, 93, 99, 110, 120, 130, 133, 163, 166, 172, 176, 180, 184, 200ss., 251, 292, 307s., 322ss., 368, 370, 385, 388s., 393s., 410s.
 Tammuz 69s., 89, 130, 292, 344, 363, 367
 Tannaim 319
 Targum 57, 71s., 74, 77s., 81s., 100, 173s., 187, 213, 307s., 323ss., 369s., 390, 408, 410s.
 Taxo 425
 Tekoa 305
 Temple, Second 166, 180, 182, 205
 Temple of Solomon 74, 150ss., 155s., 164s., 287, 406
 Temple service 207
 Temporal System 9s., 16
 Testament of xii Patr. 323ss.
 Tetragrammaton 80, 103s.
 Theocrit 70, 195
 Theodor of Mopsuestia 113, 128
 Theodoret 400
 Theodotion 78, 239s., 247, 357
 Tiamat 99
 Timotheus (patriarch) 82
 Tobiad family 127
 Tobias 317
 Tophet 366
 Tosefta 319, 370
 Tribal system (Isr.) 127
 Tyconius 399
 Tyrians 406
- Ugarit 124, 406
 —, texts of 69, 113, 156s., 216ss., 266ss., 273ss., 361ss.
 Ugaritic 227, 368s., 372, 377, 420
 Uriah (Highpr.) 206
 Uriah (Hittite) 150
 Uriah (Prophet) 161
 „Urmensch“ 410s.
 Uziah of Judah 71
- Verb, Hebrew 225ss.
 —, Semitic 14s., 17, 35s., 39
 Verbs, consecutive 93, 381ss.
 Verb, finite 22, 93
 Verbum substantivum 13s., 94

Version, Authorized 87, 210s, 213ss.,
218, 220ss., 244, 404

—, Revised 134, 136, 138, 151, 153,
159, 162s., 165, 218, 239, 243s., 404

Vocalization 171, 225ss., 311

Vulgate 15, 24, 35, 77, 86, 97, 211, 239,
244, 351, 426

Waw consecutivum 27

Wen-Amon papyrus 158, 160
Wisdom literature 157, 317, 424s.

Yom Kippur 84, 250, 254

Zadok, Sons of 182, 310, 312ss., 328

Zedekiah of Judah 58, 157, 165s.

Zerubabel 135

Zimri-Lim 428

AUTHORS CITED

Aalen, S. 186

Abel, F. M. 76s., 109s., 127

Ackroyd, P. R. 113ss.

Aimé-Giron, N. 96

Albrecht, K. 228

Albright, W. F. 7, 38, 78, 82, 96, 115,
149, 274, 277, 279s., 287, 294, 362ss.,
366, 371, 376

Allegro, J. M. 78s.

Allgeier, A. 203s.

Alt, A. 415

Anderson, G. W. 122, 427

d'Astruc, J. 424

Auerbach, E. 186s., 413, 427s.

Auvray, P. 57, 59, 357

Bacher 115, 315

Baer, S. 310

Balla 344, 346, 348, 357, 359

Barth, J. 79, 209

Barthélemy, D. 199, 250ss., 256s.

Batten 135

Bauer, H. 217, 382

—, Th. 376s.

Bauer-Leander 7, 19, 22, 35s., 42ss., 93,
228, 230, 382

Baumann 29

Baumgärtel, F. 213s.

Baumgartner, W. 45

Bea 275

Beasley-Murray, G. R. 330

Bedjan 222

Beer-Meyer 226ss., 232, 234

Begrich, J. 261

Bentzen, A. 55, 116, 120s., 123, 186, 266,
402, 423, 427s.

Benzeeb 119

Benzinger, I. 195

Bergsträsser, G. 5, 11, 16, 29, 42ss., 231,
382, 386

Bernfeld, S. 307

Bertholet, A. 55, 128s., 340s., 344, 350,
353, 357

Bevan, A. A. 117, 123

—, E. 181

Bewer 123, 128s., 212, 216

Bezold, C. 28, 44, 217

de Biberstein Kasimirski 282

Bič, M. 108s., 427s.

Bickel, G. 196

Bickermann, E. J. 109s.

Biesenthal-Lebrecht 310

Bietenhard, H. 409, 411

Bikerman, E. 181

Birkeland, H. 126, 230

Black, M. 322

Böhl, F. M. Th. de Liagre 27, 35, 44

de Boer, P. A. H. 423, 427

Böttcher 121

Bombard, D. 417, 420

Bonkamp, B. 203ss.

v. d. Born, A. 54, 57, 59, 64, 357

Botyánszki Sr, J. 108

Bousset, W. 123, 126, 128, 411

Bowman, J. 318s.

Box 125, 128

Brauer, E. 195

Breasted, J. H. 157

Briggs, C. A. 212

Brinker, R. 414

Brockelmann, C. 2s., 5ss., 12ss., 19, 26,
29, 32s., 38, 41, 44, 372

Brongers 15

Brønno, E. 231, 233

Brooke-McLean 236ss., 241, 246, 248s.

Brooke, A. E. 45

Brooks 273, 276

Brown-Driver-Briggs 74, 120, 212, 295

Brownlee, W. H. 66, 81s., 175, 197, 200,
250, 310, 333

Brugmann, K. 3, 44

Buber, M. 318

- Budé, G. 76
 Budde, K. 192
 Büchler, A. 365
 Bühler, K. 39, 44
 Bultmann, R. 346
 Burckhardt, J. L. 195
 Burney, C. F. 192
 Burrows, M. 92, 94, 104, 175, 196, 226,
 310
 Butcher, E. L. 412s.
 Buttenwieser, M. 118s., 126, 204
 Bywater 201
 Caictanus 113
 Calès, J. 121
 Cantineau 394
 Casanowicz, J. M. 372
 Caspari, W. 31, 214
 Cassuto, M. D. U. 157, 281, 416ss.
 Castellino, G. 203ss.
 Causse, A. 120
 Cazelles, H. 291, 415s.
 Celin 76
 Ceriani 104
 Charles, R. H. 119, 122ss., 251, 322,
 325ss., 331s.
 Cheyne 69
 Christian 16, 31, 34, 38, 43
 Clay, A. T. 376
 Cohen, M. 11, 44
 Cook, S. A. 126
 Cooke, G. A. 68, 155, 344, 346
 Couvreur, W. 35
 Cowley, A. E. 74, 118, 392
 Crampon 68
 Crawley 195
 Creighton 181
 Crowfoot, J. W. 406
 Cumont, F. 70
 Curtis, E. L. 136
 Czeglédy, A. 108
 Dahood, M. J. 372, 379
 Dalman, G. 21, 44, 189s., 305, 365
 Daremberg 406
 Dathe 121
 Daube, D. 221
 Davidson, A. B. 219
 —, J. 169, 173
 Deák, J. 108
 Deimel, A. 16, 28, 44
 Delbrück, B. 3, 44
 Delcor, M. 67ss., 372, 407ss.
 Delitzsch, Franz 74, 212, 306, 308
 —, Friedr. 26, 29, 32, 44, 203s.
 Delius-Rochl 38
 Derenbourg, J. 110
 Dhorme, E. 68, 96
 Diening, F. 231, 311
 Diringer, D. 7s., 12, 44
 Driver, G. R. 61, 87, 117, 197s., 200,
 202, 223, 309, 423s., 427
 —, S. R. 93s., 117, 173, 212, 216, 294
 Duff, A. 127ss.
 Duhm, B. 114, 120ss., 128s., 223
 Dunand, M. 68
 Dupont-Sommer, A. 83, 196, 200, 250,
 333, 412, 426
 Dussaud, R. 69, 275, 277, 280s., 283s.,
 287s., 292, 294, 297
 Ebeling, E. 363
 Eberharder, A. 115s.
 Ehrlich, A. B. 78, 212, 215s., 343
 Ehrt, C. 115
 Eichrodt, W. 123
 Eissfeldt, O. 60, 116, 124, 128, 217, 219,
 341, 366
 Eitan, G. 29
 —, I. 307, 372, 376s., 380
 Elliger, K. 68, 76
 Engnell, I. 272, 365, 426
 Erman, A. 14, 44
 Erman-Blackman 158
 Etheridge, J. W. 324
 Feuchtwanger, A. 394
 Field, H. 236ss., 243s., 248
 Finegan, J. 61
 Fohrer, G. 56, 63, 66, 358ss.
 Frankel, 319
 Frankena, R. 200
 Frankenberg 124
 Frazer, J. G. 70, 195, 362s.
 Freedman, H. 201
 Friedrich, J. 28, 44, 227, 235, 390
 Friedrichsen 365
 Fürst, J. 29, 44, 212, 214, 221
 v. d. Gabelentz, G. 4, 44
 Gaechter 3
 Gaenssle, C. 29
 v. Gall, A. 78
 Galling, K. 227, 346, 365
 Gasser 115

- Gaster, T. H. 216, 268, 280, 284, 292,
 294, 362, 368
 —, M. 181
 Gehman, H. S. 141ss., 397ss.
 Gemser, B. 15, 189, 316ss., 425
 Gerleman, G. 110s.
 Gesenius 212
 Gesenius-Buhl 25, 28s., 44, 46, 74, 95,
 198, 212, 372
 Gesenius-Kautzsch 3, 5ss., 12ss., 19, 26,
 29, 32, 34, 41, 44, 134, 137, 339, 372,
 377s., 386
 Gesenius-Kautzsch-Cowley 79, 93, 209
 Giesebrecht, F. 213, 372
 Ginsberg, H. L. 15, 157, 277, 282, 284,
 310, 400ss.
 Ginsburg, C. D. 108, 417, 420
 Ginzberg, L. 311s., 315
 Glassius, S. 211, 218
 Glotz, G. 70
 Goldschmidt, L. 308
 Goossens, G. 113
 Gordis, R. 60, 63ss., 379
 Gordon, C. H. 217, 227, 230, 268, 274,
 278ss., 283, 287, 294s., 362, 364, 373
 Gottheil, R. J. H. 412
 Gottstein, M. H. 79ss., 187s., 298s.
 Gow, A. S. F. 195
 Grabe, J. E. 397
 Graetz 84, 110, 119, 405
 Graham 274, 290
 Gray, G. B. 78, 124
 —, J. 277, 404ss.
 Gressmann, H. 96, 130, 133
 Grimme, H. 121
 Gruenthaner, M. J. 61, 63
 Guignebert 122
 Gulak 395
 Gunkel, H. 113, 116, 130, 207, 298
 Guttmann, A. 319

Habermann 196, 198, 200
 Hacklin 372
 Haldar, A. 131
 Halevi, J. 84
 Hammershaimb, E. 424, 427s.
 Hamp 190
 Hansen, H. M. 423
 — 270
 Harkavy 83s.
 Harper 294
 Hartom, E. S. 419
 Harvey 257

 Hasting 195
 Hatch & Redpath 310
 Haupt, P. 114, 120, 340, 372, 374
 Hauret, Ch. 427
 Heidel, A. 362
 Heller, B. 130
 Hempel, J. 225s.
 Herntrich, V. 344, 357
 Hermann, J. 55, 340, 343s., 346, 349, 353
 Higgins, A. J. B. 321ss.
 Hitzig 113, 212
 Höfner, M. 30, 44
 Hölscher 55, 64, 126, 344, 346, 357
 Hofbauer 3
 Hoffmann 222, 319
 Hoftijzer, J. 407ss.
 Hioll 263
 v. Holma 294
 Holmes & Parsons 244
 Honeyman, A. M. 192ss.
 Hooke, S. H. 273
 v. Hoonacker 68, 74s., 290, 297
 Horst, F. 68s., 74, 128s., 337ss.
 Hort 249
 Howard, W. F. 141
 Howie, C. G. 57ss.
 Hunger 197
 Hvidberg, F. 315, 423, 427

Ingholt, H. 376
 Irwin, W. A. 54ss.

 Jack, J. W. 124
 Jacob, B. 298
 —, E. 427
 James 124
 Jansma, T. 128, 409
 Jaspers 358
 Jastrow, M. 78, 95, 394
 Jaubert, A. 250ss.
 Jean, Ch. F. 279, 376
 Jellinek, A. 410
 Jemsel, S. 412
 Jeremias, J. 324, 332
 Jespersen, O. 4, 44
 Jirku 415
 Johnson, A. R. 118, 426
 Joüon, P. 210, 381
 Junker, H. 68, 98

Käsemann, E. 323
 Kahle, P. 47, 82ss., 93, 104, 121, 171,
 222, 225s., 228, 231s., 411s., 416ss.

Kállay, K. 108
 Kapelrud, A. S. 362
 Károli, K. 108
 Kautzsch, E. 115, 124
 Kautzsch-Bertholet 126
 Kees, H. 363
 Keet 127
 Keil, C. F. 74
 Kelso, J. A. 213s., 218
 Kennett 114, 116, 122, 125s.
 Kennicot 74
 Kenyon, F. 247s.
 Kissane, E. J. 223, 404
 Kittel, G. 310, 322, 324s.
 —, R. 45, 104, 108, 121, 124, 128ss.,
 221, 261, 284, 290, 370
 Klausner, J. 119s.
 Klein, S. 305
 Klostermann 415
 Knabenbauer 115
 Knudtzon, J. A. 23, 28, 30, 44, 217
 Köhler, L. 5ss., 27ss., 34, 45, 84ss., 188s.,
 212, 267, 298, 299ss., 346, 372, 390
 König, E. 4s., 10, 12ss., 17, 29, 41, 45,
 94, 209, 212ss., 219, 307, 372
 Kohler 44, 197
 —, K. 330
 Kokovtsov, P. K. 221
 Kornfeld, W. 415s.
 Koschaker 44
 Kraeling, E. G. 216, 287
 Kraus, H. J. 188
 Krauss, S. 190, 394
 Kremer, J. 128s.
 Kuhl, K. 57, 358s.
 Kuhn, G. 124
 Kuhr, E. 3, 5, 12s., 18s., 26, 39, 41, 45
 Kupper 376

 de Lagarde, P. 45, 210, 236, 238, 241,
 243, 248
 Lagrange, M. J. 192
 Lambert, G. 192, 196s., 199s., 310
 Lamon 406
 Landesdorfer 204
 Landsberger, B. 7, 14, 38, 43, 45, 197
 Lane, E. W. 79, 195, 217, 222
 de Langhe, R. 274ss.
 Largement 268
 Lefevre, J. 212
 Lehmann, M. R. 361ss.
 —, O. H. 390ss.
 Lemoine, E. 372

Lengerke 114
 Leo xiii 102
 Leslie 265, 270
 Lesný 28
 Levi, I. 312, 315
 Lévi 118
 Levy, J. 100, 184
 Liddell-Scott 35, 45, 223
 Lidzbarski 6s., 45
 Lieberman, S. 110
 Liebmann 122
 Lietzmann, H. 175
 Lindblom, J. 89, 23s., 426
 Lisowsky 425
 Lods, A. 124, 287
 Lochr, M. 124
 Löw, I. 194
 Loewe, H. 117
 Lohman 122
 Lowth 425s.
 Lueken, W. 322, 334
 Luther, M. 87, 381, 387
 Luzzato, S. D. 307

 Maag, V. 375
 MacEwan 406
 MacKenzie, R. 223
 MacLean, N. 45
 Magnes, J. L. 419
 Maisler, B. 150, 159
 Malamat, A. 160
 Mandelkern, S. 45
 Mann, J. 83, 168, 412
 —, Th. 298
 Manson, T. W. 328
 —, W. 335s.
 Marcus 196
 Marti, K. 74, 122, 128, 212, 223
 May, H. G. 56s., 273s., 289s.
 del Medico, H. E. 196ss., 200, 412
 Mercer, S. A. B. 217
 Messel, N. 54
 Meyer, E. 314s.
 —, R. 225ss.
 Michaud, H. 229
 Michel, O. 325
 Migne 102
 Milik, J. T. 197, 199, 412
 Mitchell, H. G. 128ss.
 Moe, O. 334
 Montgomery, J. A. 122s., 247
 Moore, G. H. 76, 192, 220
 Moortgart, A. 363

Moret 279, 286, 292
 Morgenstern 271
 Moulton, J. H. 141
 Movers 69
 Mowinckel, S. 118, 188, 411, 423, 425
 Muilenburg, J. 426
 Murtonen, A. 46ss., 409ss.

Nakurai, T. W. 420ss.
 Neubauer, Th. 118
 Nöldeke, Th. 115s., 118, 228, 394
 Nötscher, F. 192, 372ss.
 Noth, M. 7, 45, 48, 85, 116, 127, 298, 427
 Nowack 74, 128ss., 193
 Nyberg, H. S. 269, 271

Oberhuber, K. 2ss.
 Obermann 282
 Odeberg, H. 223, 322s., 332, 410
 Oesterley, W. O. E. 113, 121s., 125, 127ss.
 Olshausen 114
 Oppenheim 200
 Orenstein, J. 419
 Ottley 95

Pákodzy, L. M. 108
 Pálfi, N. 108
 Pap, L. 108
 Parrot, A. 426ss.
 Payne, E. A. 55
 Payne Smith, J. 196, 200, 218, 221s., 308.
 Pedersen, J. 69, 130, 267, 423, 427
 Peiser 44
 Peringer, G. 412
 Petermann 198
 Peters, J. P. 115
 Petrie, F. 70
 Pfeiffer, R. H. 54, 124
 v. d. Ploeg, J. 135, 189ss., 196s., 199, 298, 310, 415
 Pollock 187
 Poznanski, S. 252, 254, 263, 368
 Prat, F. 213s., 216, 218
 Pritchard, J. B. 157
 Procksch 122s., 212
 Pythian-Adams 62s.

Rabinowitz, I. 175ss.
 v. Rad, G. 424
 Rahlfs, A. 236ss., 247s.
 Reckendorf, H. 3, 7, 17, 21s., 25s., 28s., 32, 38, 41, 45

Reider, J. 223
 Reifenberg, A. A. 367
 Renan, E. 69
 Révész, G. 35, 40, 45
 Richardson, H. N. 420ss.
 Ries, J. 3, 45
 Rignell, L. G. 87ss., 271
 Ringgren, H. 265ss.
 Roberts, B. J. 120, 247
 Robertson, E. 174, 318s.
 Robertson Smith, W. 366, 368
 Robinson, H. Wh. 55, 62ss., 118, 121, 128
 —, Th. H. 128, 130, 341, 425
 Rørdam, S. 236, 238
 Rosenmüller 212
 Rosensohn Jacobs, I. & V. 277, 281s., 285s.
 Rost, L. 58, 61, 133, 174ss., 178s., 225, 227, 425
 Rowe 406
 Rowley, E. M. 333
 —, H. H. 56, 60, 64, 69, 118, 122ss., 128, 223, 258, 316ss., 333, 423ss.
 Rubinstein, A. 92ss.
 Rudolph 122, 124, 340
 Ryckmans, G. 29, 45
 Ryle 124
 Ryssel 115

Sabatier, P. 398
 de Sacy, S. 83
 Saglio 406
 Sander-Hansen 425
 Sarsowsky, A. 368
 Satanow 119
 de Savignac, J. 95s.
 Schaeffer, F. A. 124, 406
 Schechter, S. 84, 115, 117ss., 133, 175, 332s.
 Schlatter 118
 Schlesinger, K. 381ss.
 —, M. 3, 37s., 41, 45
 Schleusner, J. F. 398
 Schmidt, H. 265s., 270
 Schoecken, G. 416
 —, S. 416
 Schoeps, H. J. 335
 Schroeder, O. 374
 Schubert, K. 196ss., 200, 310
 Schürer 126
 Schultens, A. 217
 Schulthess, F. 196

- Schulz, A. 128
 Seeligmann, L. 425
 Segal, M. H. 78, 115, 118, 121, 198, 312, 394
 Seiple, W. G. 120
 Sellin, E. 58, 128ss., 405
 Shipton 406
 Siegfried, C. 231
 Siegfried-Stade 29, 45
 Simon, H. 201
 Skinner 298
 Slotki, J. L. 120
 Smend, R. 117s., 121, 124, 221
 Smith 372
 —, J. M. P. 217s.
 —, L. P. 57, 63
 —, S. 407
 —, W. R. 193, 195
 Snaith, N. H. 61, 118
 v. Soden, W. 197, 373s.
 Speier, S. 305ss.
 Sperber, A. 311
 Sprank 346, 354
 Sprengling 181
 Stamm, J. J. 7, 45
 Stenzel, M. 97ss.
 Stern, S. M. 133, 195, 391ss.
 Steuernagel, C. 231
 Stevenson, W. B. 110s.
 Storr, G. C. 212
 Strack, H. 212
 Strack-Billerbeck 180, 324s., 335
 Stuart Jones, H. 223
 Suetterlin, W. 305
 Sukenik, E. L. 81, 115, 137, 139, 175, 177, 181, 191, 201, 365
 Sulzberger, M. 135
 Sutcliffe, E. F. 99ss.
 Swete 248s.
 Szyszman, A. 82ss., 411ss.
- Talmon, S. 133ss., 250
 Taylor, C. 115, 201
 Tcherikover 393
 Teicher, J. L. 333, 419
 Thackeray, H. St. J. 141
 Thomas, D. W. 118, 121, 128, 209ss.
 Thornhill, R. 237ss.
 Torczyner, H. 31, 45, 161, 190, 220, 307
 Torrey, C. C. 54, 74, 76, 181, 220, 223, 403
 Tóth, L. 108
 Touzard 118
- Treuer, J. C. 175
 Trumpp, E. 3, 26, 45
- Ulecia, A. G. 426
 Ungnad, A. 44, 197
- de Vaux, R. 70, 84, 175, 250, 275s., 293, 391, 424, 426s.
 Vellay, Ch. 69
 Vincent, H. 75
 Virolleaud, Ch. 69, 274s., 377
 Viteau, J. 124
 Vollers, K. 213
 Volz, P. 122, 124, 223
 Vriezen, Th. C. 318, 424
- Walde-Hofmann 38, 45
 Walker, N. 103s., 413s.
 Wallenstein, M. 115, 167ss.
 Way, A. S. 223
 Weber, F. 201
 Weir, C. J. M. 57s., 61, 358s.
 Weis, P. R. 318s.
 Weiser 124, 127, 265, 270
 Weiss, M. Z. 169
 —, P. R. 133, 199
 Wellhausen 68, 74, 78, 98, 128, 130, 423s.
 Wernberg-Møller, P. 104ss., 195ss., 310ss.
 Westcott 249
 de Wette 121
 Wetzstein, J. G. 306, 308
 Wevers, J. W. 61
 Whiston 292
 Widengren 269s., 272
 Willeesen, F. 428
 Wilson, J. A. 157
 Woolley 406
 Worden, T. 273ss.
 Worman, E. J. 412
 Wright, W. 217
 Wutz 121
- Yalon, H. 171, 191, 196, 199
 Yeivin, S. 149ss.
 Yellin, D. 307
 Young, E. J. 57s., 61
 —, G. D. 420ss.
- Zahab, A. 419
 Zapletal, V. 98
 Zászkaliczky, P. 108
 Zeitlin, S. 133, 175s., 254s., 258

Zimmerli, W. 358
 Zimmermann, H. 213s., 219
 Zolli, E. 203s., 207

Zorell, F. 74, 212, 289, 372, 376
 Zulay 169s.
 Zunz 173

BIBLICAL QUOTATIONS

	P.		P.		P.		P.
<i>Genesis</i>		<i>Genesis</i>		<i>Genesis</i>		<i>Genesis</i>	
i-ii 4a	50	ix 10	378	xviii 29	144	xxv 27-34	49
i 1	385	ix 16	142	xix 1-28	49	xxv 33-34	303
i 2	217	ix 20-27	49	xix 3	148	xxv 34	305
i 6-8	99	ix 23	303	xix 6, 10-11	303	xxvi 1-25	49
i 10	96, 303	ix 25	209	xix 17	304	xxvi 10	144
i 17	301	x 1	301	xix 25	144	xxvi 24	172
ii 4b-iv 24	49	x 8-19	49	xix 27	147	xxvi 26-33	49
ii 6	100	x 9	211, 213, 216	xix 29, 30-38	49	xxvi 27	387
ii 7	74, 201	x 21, 25-30	49	xix 37-38	302	xxvi 34, 35	50
ii 20	303	xi 1-9	49	xx 1-18	49	xxvii 1-45	49
iii 1	209	xi 2	304	xx 1	301	xxvii 35	386
iii 6	84	xi 3	302	xx 12	143	xxvii 46-xxviii 9	50
iii 22s.	142	xii 4	50, 301	xx 13	141, 377	xxviii 10, 11, 12	49
iv 2	144, 302	xii 5	50	xxi 1-5	50	xxviii 13-16	49
iv 3-4	302	xii 10-20	49	xxi 2	305	xxviii 17, 18, 19	49
iv 3	304	xii 18	144	xxi 8-21	49	xxviii 20-22	49
iv 4-5	303	xii 20	301	xxi 22-34	49	xxviii 20s.	142
iv 5	143	xiii 4	301	xxi 22	304	xxviii 21	143
iv 12	142, 144	xiii 6	50	xxi 27	174	xxix	49
iv 15	301, 376	xiii 9	95	xxii 1-19	49	xxix 14	144
iv 18	283	xiii 10	212	xxii 20-24	49	xxix 32s.	386
iv 19	301	xiii 11, 12	50	xxii 20	141	xxix 35	147
iv 20-22	302	xiii 13	213	xxii 24	301	xxx 3	340
iv 22	75	xiii 14-18	49	xxiii	50	xxx 4	301
iv 23	301	xiv 1-2, 8	389	xxiii 5	374	xxx 8	210, 212ss.
v	51	xiv 10	303	xxiii 6	210ss., 215,	xxx 15	376
v 24	410	xiv 13	143		298s.	xxx 19	301
vi 5-8	49	xiv 16	303	xxiii 10s.	374	xxx 20	280
vi 7	172	xiv 18	324, 326	xxiii 10	378	xxx 34	374
vi 9-ix 29	50	xv 6	311	xxiii 13s.	374	xxxi 1	146
vi 11	216	xv 7-12	49	xxiii 18	378	xxxi 2	49, 147
vi 17	144	xv 15	397	xxiv	49	xxxi 4-16	49
vii-viii	49	xv 17-21	49	xxiv 32	85	xxxi 5	147
vii 10	142	xv 17	303	xxiv 41	142	xxxi 7	146
vii 11	99, 258, 281	xvi 1	50	xxiv 53	303	xxxi 9	147, 308
vii 24	260	xvi 2	340	xxiv 56	142	xxxi 21	147
viii 2	99	xvi 3, 15, 16	50	xxv 1	145	xxxi 25	303
viii 4, 5	258	xvii	50	xxv 7-11	50	xxxi 31	146
viii 9	201, 303	xvii 4	90, 201	xxv 8	138, 148	xxxi 33-34	303
viii 12	303	xvii 8	201	xxv 11	304	xxxi 41	146
viii 13, 14	258	xvii 16	143	xxv 12-17	50	xxxi 54	147
ix 4	143	xviii	49	xxv 17	138, 148	xxxii 8	143
ix 5	378	xviii 2s.	300	xxv 21-26a	49	xxxii 20	142
ix 8	85	xviii 6	305	xxv 25-26	302	xxxii 26	145

	p.		p.		p.		p.
<i>Genesis</i>		<i>Genesis</i>		<i>Exodus</i>		<i>Leviticus</i>	
xxiii 2-3, 7	303	xliv 21	142	ix 21	143	xxiii 2	307
xxiii 14	397	xliv 23	145	ix 28 210, 212, 214		xxiii 8	259
xxiii 16	301	xliv 34	147, 187	x	49	xxiii 10ss.	292
xxiv	49	xlvi 16-24	49	x 17	221s.	xxiii 10	293
xxiv 25	304	xlvi 19	299	xii 15	294	xxiii 14	294s.
xxv 3	297	xlvi 20	148	xii 16	259	xxiii 15-16	251
xxv 5 212s.,	303	xlvi 3	143	xii 31-51	258	xxiii 16	258
xxv 9-13	50	xlvi 6-27	50	xii 40	385	xxiii 39	259
xxv 15	50	xlvi 6	142	xiv 1-8	49	xxiv 16	103
xxv 17	220	xlvi 7-12	49	xv 2	174, 214	xxv 8	255
xxv 22-29	50	xlvi 13-26	49	xv 10	367	xxv 25	340
xxv 29 138, 148		xlvi 18	397s.	xv 11	201	xxvi 42	172
xxvi 1-14	50	xlvi 27, 28	50	xvi 1	259	xxvii	50
xxvi 4	302	xlvi 1	49, 304	xvii 8-16	49		
xxvi 33	301	xlvi 2	49	xviii	49	<i>Numbers</i>	
xxvii 4	143	xlvi 3-6	50	xix 3	49	i-iv	50
xxvii 10	143	xlvi 8-22	49	xix 4	299	i 1	259
xxvii 11	302	xlvi 12	143	xix 16, 17, 19	49	i 5-14	378
xxvii 22-24, 28	49	xlvi 14	387	xx 1, 18-21	49	i 16	307
xxvii 29-36	49	xlvi 1	50	xxi 32	73	i 22-40	378
xxviii	49	xlvi 6	137, 192	xxiii	186	v	50
xxviii 1	304	xlvi 8	398	xxiii 7	79	vi	50
xxviii 5	145	xlvi 26	139	xxiii 16	186	vi 24-26	80
xxviii 11	146	xlvi 29-33	50	xxiii 23	398	vii	50
xxviii 20	303	xlvi 29, 33 138, 148		xxiv 1, 2, 9-11	49	vii 18-19	387
xxviii 26	145	l 9	301	xxiv 11	424	viii 1-4	50
xxviii 30	144	l 12, 13	50	xxv-xxxi	50	viii 5-26	50
xxix	49	l 15-26	49	xxvii 3, 19	378	ix	50
xl 2	49	l 15	374	xxviii 11	75	ix 11	259
xl 3	49, 144			xxviii 41	388	ix 15	378
xl 4, 5	49	<i>Exodus</i>		xxxii 4	73, 75s.	x 1-28	50
xl 6-15	49	i 1-7	50	xxxii 17	73	x 11	259s.
xl 13	145	i 8-12	49	xxxii 25-35	49	x 29-35	49
xl 16-23	49	i 13	50	xxxiv	49, 186	x 30	206
xl 20	145, 148	i 14	50, 174	xxxvi-xi	50	x 33	260
xl 21	145	i 21	340	xl 1-17	259	xi	49
xli 18	142	i 22	49	xl 10	324	xi 7-8	388
xli 23	369	ii 1-23	49			xi 15	187
xli 46	50	ii 23-25	50	<i>Leviticus</i>		xii	49
xli 51-52	303	iii 7	91	i-vii	50	xiii 17	50
xlvi 1	144	iii 16	135	ii 14	292	xiii 17-20	49
xlvi 11	147	iv 19, 20, 24-31	49	v 4	378	xiii 21	50
xlvi 18	144	v-vi 1	49	viii-x	50	xiii 22-24	49
xlvi 19	147	vi 2-13	50	xi-xv	50	xiii 25, 26	50
xlvi 30	386	vii 14-27	50	xv 3	390	xiii 27-32	49
xlvi 31, 33, 34	147	vi 28-vii 13	50	xvi	50	xiii 32, 33	50
xlvi 35	304	viii 16-28	49	xvii-xxvi	50, 415	xiv 1	49s.
xlvi 2	144	viii 22	375	xviii 6, 7-18	340	xiv 2, 3	50
xlvi 14	146	ix 1-7	49	xx 11ss.	340	xiv 4	49
xlvi 33	147	ix 13-35	49	xxi 2s.	340	xiv 5-10	50
xlv	49	ix 15	397	xxiii	186	xiv 11-25	50

<i>Numbers</i>	<i>p.</i>	<i>Numbers</i>	<i>p.</i>	<i>Deuteronomy</i>	<i>p.</i>	<i>Judges</i>
xiv 26-38	50	xxxii 17-38	50, 52	xxxii 16	138	i 29, 30, 31
xiv 39-45	49	xxxii 39-42	49	xxxii-xxxiii	50, 52	i 33 14, 18, 23,
xv	50s.	xxxiii	50	xxxii	52	31
xvi 1	49s.	xxxiii 3	258	xxxii 5	390	i 35
xvi 2	49, 135	xxxiii 38	259	xxxii 13	134	i 36
xvi 2-11	50	xxxiv	50	xxxii 17	95, 340	ii 1
xvi 12-15	49	xxxv	50	xxxii 32	80, 361,	ii 2
xvi 15	143	xxxvi	50		364, 369	ii 3 14, 4
xvi 16-24	50			xxxii 33	361	ii 8
xvi 25, 26	49	<i>Deuteronomy</i>		xxxii 37	85	ii 9
xvi 27	50	i-iv	50	xxxiii 5	134, 136	ii 10 41, 31
xvi 27-34	49	i 3	259	xxxiv 1-6	50	ii 12 31, 3
xvi 35	50	i 31	299	xxxiv 7-9	50	ii 14
xvii	50	ii 34	283	xxxiv 9	410s.	ii 15 13, 4
xix	50s.	v-xi	50	xxxiv 10-12	50	ii 19 151
xx 1-13	50	xi 10-12	368			ii 21 4
xx 14-18	50	xi 11	100, 102	<i>Joshua</i>		ii 22 2
xx 21	50	xi 17	102	i 1	382, 385	iii 1 19, 21
xx 22	49	xii-xxvi	50s.	ii 24	386	iii 3 8, 18, 20, 3
xx 22-29	50	xiii 17	193	iii 16	387	iii 5 4
xxi 4-9	49	xiv 1	289	iv 19	259	iii 10 1
xxi 21-35	50	xvi	186, 294	v 13	370	iii 15 21, 32
xxii-xxiv	78	xvi 4	294	vi 24	74	iii 16 20ss., 2
xxii 23	370	xvi 8	259, 295	vi 26	193	iii 17 26, 32, 3
xxiii 1-27	50	xvi 9	251	vii	193	iii 18 1
xxiii 28	49	xvi 13-15	259	x 13	156	iii 19 4, 6, 12, 18ss
xxiii 29, 30	50	xvi 16	186	xi 12	387	31, 3
xxiv	49	xvii 14-20	206	xii 21	68	iii 20 12, 18ss., 22
xxiv 3	78s.	xvii 17	314s.	xv 32	67	26, 3
xxiv 15	78s.	xviii 1ss.	151	xvii 16	378	iii 24 5, 18, 22, 4
xxiv 17	332, 334	xviii 15-22	159	xix 7	67	iii 25 5, 10, 12
xxiv 24	181, 401	xviii 18-22	153	xxi 20	379	18ss., 2
xxv 1-5	49	xx 3	81	xxi 39-40	387	iii 26 4
xxv 6-18	50	xx 6	239	xxiv	428	iii 27 15s., 19, 23
xxvi	50	xxii 27	388			2
xxvi 5	378	xxiv 5	379	<i>Judges</i>		iii 29 2
xxvii 1-11	50	xxiv 16	153	i 1	14, 16	iii 31 13, 1
xxvii 11	340	xxv 9	340, 388	i 3	32	iv 1 18, 2
xxvii 12-23	50	xxv 18	173	i 7	14, 18, 20s.	iv 2 18s., 21s
xxviii-xxx	50s.	xxvi 12	144	i 9	33	iv 3 20, 22, 4
xxviii-xxix	186	xxvi 14	289, 291	i 10	10, 18, 22	iv 4 19, 22, 33, 15
xxviii 11-15	259	xxvii-xxviii	50	i 11	10, 18, 22, 34	iv 5 19, 2
xxviii 17	294	xxvii 15	75	i 12	34	iv 6 32s., 3
xxviii 25	259	xxviii 12	103	i 14	41	iv 7 3
xxviii 26	294	xxviii 30	239	i 15	33	iv 9 14, 22, 3
xxix 35	259, 195	xxviii 49	299	i 16	31	iv 10 30
xxx 13	377	xxix-xxxi	50	i 19	7, 20, 22s.	iv 11 18, 22, 3
xxx 15	388	xxix 17, 18, 19	80	i 22	18, 23	iv 12 3
xxxi	50	xxix 22	193	i 23	10, 18, 21	iv 13 31, 33, 30
xxxii 2-15	50, 52	xxx 4	324	i 26	10, 19, 21	iv 14 18ss., 26, 33
xxxii 15	378	xxxi	52	i 27	68	4

<i>Judges</i>	P.	<i>Judges</i>	P.	<i>Judges</i>	P.	<i>Judges</i>	P.
iv 16	41	vi 31s.	17	ix 6	31	xi 35	4, 14, 16, 41
iv 17	18, 22s., 41	vi 31	21, 41	ix 7	4, 33	xi 36	4
iv 20	7s., 12, 15s., 18, 24	vi 33, 34	41	ix 8, 12	230	xi 39	15s., 41
iv 21	19, 22, 26	vi 36	8, 13, 22	ix 15	7s., 13, 19, 22	xii 2	14, 41
iv 22	5, 10, 18s., 22s., 26, 31	vi 37	5, 14, 19, 22, 41	ix 18	19, 21, 34, 41	xii 3	8, 13, 22, 41
v	41	vi 39	14	ix 20	7s., 13	xii 4	22
v 3	26, 32	vi 40	13s.	ix 29	95	xii 5	7s., 15s.
v 4	4, 41	vii 1	12s., 17s., 20, 31	ix 31	5, 10, 18, 22	xii 6	8
v 5	19, 22, 41	vii 2	18, 21, 31, 41	ix 32	31	xiii 2	10, 18, 21
v 6	41, 134	vii 3	19, 21, 23, 41	ix 33	5, 15s., 18s., 22, 31	xiii 3	5, 10, 19, 21
v 7	4, 31, 78	vii 4	8, 15s., 18, 21, 41	ix 34, 35	31	xiii 5	5, 14, 18s., 21s., 41
v 9	4, 18, 23	vii 6	41	ix 36	5, 10, 19, 21s.	xiii 6	18, 22, 41
v 10	4	vii 8	13, 18, 20, 41	ix 37	5, 8, 10, 20, 22, 25	xiii 7	5, 14, 18s., 21s., 41
v 11	4s., 23	vii 9	15s.	ix 42	15s.	xiii 8	4, 8
v 12	4	vii 10	19, 21	ix 43	5, 18, 22	xiii 9	8, 13, 18s., 22s., 26
v 13	41	vii 11	31	ix 44	31, 41	xiii 10	10
v 15, 16	18, 23	vii 12	13, 18, 20ss., 31	ix 45	18, 22, 31, 192	xiii 11	19, 21s.
v 17	41	vii 13	5, 18, 22	ix 46-54	194	xiii 12	14, 41
v 18	18, 23	vii 14	8, 18, 22, 25	ix 48	31, 33	xiii 16	19, 22, 41
v 21	4, 18, 22s.	vii 15	16	ix 51	13, 18, 23, 41	xiii 17	19, 23
v 28	22	vii 17	5, 15s., 19, 22, 41	ix 55	22, 41	xiii 18	19, 21, 26
v 29	41	vii 18	6, 23, 31	x 1	19, 22	xiii 19	18, 22
v 30	18, 23	vii 19	31	x 4	20, 22, 31, 33, 309	xiii 20	16, 18, 22, 26
v 31	4, 20, 22, 26	vii 20	6, 23	x 8	31	xiii 21	8, 19, 22, 41
vi 2	15s.	vii 21	20ss., 31	x 12	41	xiv 3	13, 18s., 21ss.
vi 5	13, 20s., 26	viii 4	19, 21s., 31, 41	xi 1	13, 19, 22, 33s., 41	xiv 4	18s., 22, 33, 41
vi 7	15s.	viii 5	18, 21	xi 2	19, 22, 34, 41	xiv 5	5, 18, 22
vi 8	33	viii 6	376	xi 3	33	xiv 6	13, 18, 23, 26
vi 10	19, 22, 31	viii 10	18, 20, 22s.	xi 4	16	xiv 8	5, 18, 23
vi 11	18, 22, 26, 31s., 308	viii 11	13, 18	xi 5	15s., 33	xiv 11	16
vi 12	4, 6, 12, 18, 23	viii 15	5, 10, 18	xi 8	376	xiv 12, 13	34
vi 13	4, 12, 18s., 23s., 26	viii 19	5s., 18, 21	xi 9	10, 22, 41	xiv 15	15s.
vi 15	4s., 10, 18s.	viii 20	8, 20ss., 41	xi 10	14, 18, 22	xiv 17	13, 15s., 31
vi 17	22, 31	viii 21	31, 41	xi 12	41	xiv 18	21, 23
vi 19	18, 22	viii 23	41	xi 14	8	xiv 19	34
vi 21	31, 41	viii 24	20ss., 41	xi 15	33	xiv 20	31
vi 22	4, 26, 41	viii 26	31	xi 18	18, 22, 33, 41	xv 1	15s.
vi 23	6, 18, 23	viii 30	14, 20, 22, 41	xi 19	37	xv 2	18, 21
vi 24	8, 18, 21	viii 31	31	xi 23	41	xv 3	19, 22
vi 25	15s., 31	viii 33	16	xi 25	19, 21	xv 8	26
vi 26	32	viii 35	17	xi 26	37	xv 11	22, 41
vi 27	16	ix 2	19, 21, 41	xi 27	19, 22	xv 14	19, 22, 31
vi 28	31, 41	ix 3	19, 21	xi 29	14	xv 17	16
vi 29	41	ix 5	20, 22, 194	xi 31	15s.	xv 19	31
vi 30	31			xi 34	5, 13, 19ss., 26	xvi 1	33
						xvi 2	18, 22

	P.		P.		P.		P.
<i>Judges</i>		<i>Judges</i>		<i>Judges</i>		<i>1 Samuel</i>	
xvi 3	31	xviii 15	33	xx 18	18	xiv 30	375
xvi 4	10, 15s., 18, 21	xviii 16	18, 22, 31	xx 25	8, 18, 22, 25	xv 12	130
xvi 5	18, 21, 23, 41, 145	xviii 17	18, 20, 22, 388	xx 28	8, 18, 22	xvi 7	79
xvi 6	18, 21, 23	xviii 18	19, 22, 41	xx 31	20, 22, 31	xvi 11	209
xvi 9	4, 6, 18, 20, 22s.	xviii 19	20s., 24	xx 32	19, 22, 41	xvii 55	389
xvi 12	4, 6, 18, 20, 22s.	xviii 20	5	xx 33	18, 20, 41	xviii 14-15	403
xvi 14	4, 6, 18, 23	xviii 22	31, 41	xx 34	20, 22, 41	xviii 30	389
xvi 15	13, 18, 21, 23, 26	xviii 23	20, 23, 41	xx 35	18, 22, 25	xx 6	130
xvi 16	16, 219	xviii 24	8, 20, 24, 41	xx 38	13, 20s.	xx 9	375
xvi 17	19, 22, 41	xviii 26	19, 21, 41	xx 39	19, 22	xx 14	374
xvi 18	26	xviii 27	13, 31, 41	xx 40	41	xxiii 10	378
xvi 20	4, 6, 18, 22s., 41	xviii 28	12s., 19ss., 31, 41	xx 42	31	xxiv 1	127
xvi 23	32, 41	xviii 29	18, 21	xx 44	18, 22, 25	xxv 29	115
xvi 25	15s., 18, 21, 24, 41	xviii 30	14, 18ss.	xx 45	67s.	xxvi 2	211
xvi 26	18, 22, 31	xviii 34	23	xx 46	18, 22, 25	xxvi 12	211ss.
xvi 27	18, 20ss.	xix 1	13, 15s., 18s., 33	xx 48	41	xxviii 2	376
xvi 28	4	xix 3	18, 23	xxi	68	xxviii 16	309
xvi 29	18, 20, 22s., 26, 31	xix 5	15s.	xxi 1	41	xxx 6	222
xvi 31	41	xix 9	5, 24	xxi 3	4		
xvii 1	10, 18, 21	xix 10	12, 17s., 20, 22s.	xxi 4	15s.	<i>2 Samuel</i>	
xvii 2	5, 18, 22s., 41	xix 11	19, 23, 41	xxi 8	13, 20ss., 41	iii 3	163, 379
xvii 3	73	xix 12, 14	31	xxi 9	5, 23	vi 14, 17s.	321
xvii 4	73, 76	xix 15	13, 18, 22	xxi 10	5, 13, 18s.	vii 27	340
xvii 5	18, 20, 33	xix 16	5, 18s., 22s.	xxi 11	34	viii 3, 5	68
xvii 6	13, 18s., 41	xix 18	13, 18s., 22ss.	xxi 12	19, 21s.	viii 6	130
xvii 7, 9	19, 21s.	xix 19	12s., 18ss.	xxi 13	31, 33	viii 7	68
xvii 10	20, 41	xix 20	6, 18s., 23	xxi 15	18, 22	viii 13	130
xvii 12	20	xix 22	19, 22, 33s., 41	xxi 17, 18	20, 22	xix 3	211s.
xvii 13	13, 20, 41	xix 23	4	xxi 19	5, 18, 23, 31	xii 1-15	159
xviii 1	13, 18s., 22	xix 24	5, 18	xxi 21	33	xii 7	160
xviii 2	33s.	xix 25	18	xxi 22	15s.	xii 8	95
xviii 3	19s., 22ss., 26, 33	xix 26	31	xxi 25	13, 18s., 41	xiv 4	159
xviii 4	20	xix 27	5, 18, 22s., 33	<i>1 Samuel</i>		xviii 18	130
xviii 5	19, 22, 31	xix 28	13, 22, 25	ii 6-7	134	xix 31	172
xviii 6	22	xix 30	15s., 33	ii 20	220	xxiii 20	213
xviii 7	13, 19ss., 31	xx 1	33	v 9, 11	221	xxiv 1-8	150
xviii 8	19, 23	xx 4	31, 33	viii 4, 7, 10	135	<i>1 Kings</i>	
xviii 9	5, 19, 22, 26	xx 7	4s.	ix 9	158	i 11-35	159
xviii 10	13, 18s., 31	xx 9	19, 21s.	ix 13	307	i 31, 39	326
xviii 12	23, 34	xx 12	19, 23	ix 22	135	i 40	173
xviii 14	12, 18s., 31	xx 13	31, 33s.	ix 5	130, 158s.	i 41	144
		xx 16	18, 22, 25s.	x 10-12	158	ii 37	367
		xx 17	18, 22, 25, 41	x 24	326	iii 28	214
				xii 5	159	vi 36	406
				xiii 3	130	vii 12	406
				xiii 4	307	vii 15	409
				xiv 2	68	vii 42	406
				xiv 15	210ss., 216	viii 2	287
				xiv 20	307	viii 35	102
						viii 38	378

	P.		P.		P.		P.
<i>1 Kings</i>		<i>2 Kings</i>		<i>Isaiah</i>		<i>Isaiah</i>	
viii 51	73	xv 19	390	viii 2	128	xxxii 1	380
viii 54	389	xvi 10ss.	165, 206	viii 3	378	xxxiii 15	187
ix 1	144	xvi 12ss.	321	viii 7-8	401	xxxiv 14	94
ix 8	379	xvi 14	346	viii 20	378	xxxvi 2	377
x 23	377	xviii 4-6	164	ix 4	197s.	xxxvii 24-25	92
xi 4-8	163	xviii 4	165	ix 15	94	xxxvii 27	369s.
xi 23	68	xix 2	159	x 3	97	xxxvii 28	369
xi 38	340	xix 26	369	x 5ss.	401	xxxviii 5	384, 389
xii 1	193	xx 1	220	x 8	139	xxxviii 9	220
xii 7	297, 378	xx 9	390	x 12	402	xxxviii 20	377
xii 25	193	xxi 3-9	165	x 13	92s.	xxxix 1	197
xii 32-33	261	xxi 20-21	165	x 22, 23	401	xxxix 7	92
xii 33	321	xxi 24	166	x 24-36	401, 403	xl-lv	118
xiii 18	387	xxii 3-20	164	x 26	92	xl 2	89
xiv 19, 29	155	xxii 6	406	x 27	172	xl 3	80s.
xv 11-14	162	xxii 13-14	159	xi 4	179	xli 8	174
xv 13	367	xxii 25	164	xi 9	92	xli 19	80
xv 18 68s., 72, 408		xxiii 4	361, 367,	xiii 4	399	xli 25	73
xvi 34	193, 228		370	xiv 2	94	xlii 1	74
xviii 16-40	228	xxiii 6	366s	xiv 9	173	xliii 3, 4	93
xviii 24, 26	297	xxiii 10	366	xiv 13	95s., 212s.	xliii 5	88
xviii 28	289	xxiii 11	208	xiv 14	96	xliii 10	95
xviii 37	297	xxiii 12	367	xiv 16	399	xliii 16	92
xix 18	347	xxiii 13	365	xiv 18, 20	138	xliii 20	92s.
xxi 11-12	388	xxiii 14	366	xiv 21	399	xliv 6	189, 257
xxi 19, 27-29	160	xxiii 30	166	xiv 24	403	xliv 8	172
xxii 2ss.	152	xxv 1, 3	262	xiv 25	399	xliv 9s.	409
xxii 6ss.	159	xxv 6s.	342	xvi	361	xliv 14	377
xxii 17, 18	152	xxv 8	262	xvi 8	361, 364, 370	xliv 24	74
xxii 22-23	159	xxv 18-21	342	xvi 9	361	xliv 28	229
xxii 26-28	153	xxv 27	262	xvi 12	92s.	xl v 5	189
xxx	161			xxii 1	377	xl v 7	169
		<i>Isaiah</i>		xxii 7	92s.	xl v 9, 11	74
<i>2 Kings</i>		i 3	134	xxii 12	408	xl v 15	75
ii 19-22	195	i 10-20	205	xxii 16s.	374	xlvi 9	95
iii 4	308	i 13	307	xxiv-xxvii	122	xlvi 2	230
iv 7-20	150	i 17	230	xxiv 18	99	xlvi 12	257
v 18	68	ii 4	318	xxvi	123s.	xlvi 18	93
v 26	375	ii 22	80	xxvi 3	81	xlvi 13	92, 106
vii 2, 19	99	iii 26	398	xxvi 19	122, 124, 404	l 4	88
viii 22	385	iv 5	307			li 7	80
ix 27	68, 71	v 6	103	xxvi 20	404	li 17	97
x 7	194	v 13	386	xxvi 20s.	403	lii 13-liii 12	87ss., 402s.
xi 4-20	164	v 14	268	xxvii 1	124	liii	130
xi 4ss.	165	v 22	98	xxvii 11	393	liii 4	325
xi 12	326	vi 2	310	xxviii 8	97	liii 12	220
xi 14	166	vi 3	192	xxviii 11	81	liv 1	91
xii 6	378	vii 1	389	xxviii 15	266	lv 13	80
xiv 5-6	153	vii 3	85	xxviii 16	81	lvii 3	276
xiv 21	166	vii 14	376	xxix 26	73	lvii 8	95
xv 5	284	viii 1	378	xxx 19	297		

	P.		P.		P.		P.
<i>Isaiah</i>		<i>Jeremiah</i>		<i>Ezekiel</i>		<i>Ezekiel</i>	
lvii 9	223	xxii 13-19	160	i 20	353	xxiv 18	65
lvii 17	94	xxiii 14	159	i 24	350	xxiv 21, 27	59
lviii 6	146	xxiii 29	389	i 26	353	xxiv 28	65
lviii 9	81	xxiv 3	345	iii 10-11	59	xxv-xxxii	58
lix 13	93	xxv 17	97	iii 15-16	261	xxvii 30	288
lx 10	81	xxv 34	288	iii 16-21	58	xxviii 2	212
lx 11, 13, 14	80	xxvi	161	iii 22	355	xxviii 14	96
lxii 4	368	xxvi 7ss.	159	iv-v	339	xxix 17	261
lxiii 2	308	xxvii 1ss.	159	v	56, 65	xxx 5	174
lxv 3	94	xxvii 1	355	v 1	56	xxx 20	261
lxv 15-16	257	xxviii 1-4	160	v 5, 12	65	xxxiii-xxxiv	58
lxvi 2	92, 106	xxviii 1	355	v 14	56	xxxiii 21	59, 261
lxvi 24	403	xxx 12	380	vii 8	340	xxxiii 22	59, 355
		xxx 17	297	vii 23	348	xxxiii 24	59, 338
<i>Jeremiah</i>		xxxi 5	239	viii-xi	337ss.	xxxiii 25s.	348
i 3	389	xxxi 39	361, 366s.,	viii 1	261	xxxiv	348
i 5	90		369s.	viii 3	271	xxxv	58
i 11, 13	345	xxxii 1	355	viii 14	69, 130, 292	xxxvi-xlviii	58
i 18	378	xxxii 19	214	ix 9	81	xxxvi 16s.	348
i 19	145	xxxii 31	98	ix 11	65	xxxvi 26	338
ii 31	211ss.	xxxii 35	366	xi 14-21	58	xxxvi 31	348
vi 11	137	xxxii 37	98	xi 24-25	59	xxxvii 1	355
vi 26	71	xxxiii 5	98	xii	339	xxxvii 7	67
vii 5	289	xxxiv 8ss.	165	xii 7	65	xxxvii 11	340
vii 13	297	xxxvi 9	413	xii 11	59, 65	xxxvii 12s.	89
vii 20	98	xxxvii 12ss.	161	xii 22	340	xxxvii 15	170
vii 31	366	xxxvii 27	370	xiii	58	xxxvii 16	378
vii 32	367	xxxviii 22	145	xiv 1-11	58	xxxvii 17, 19	172
ix 1	95	xxxix 1s.	355	xiv 4, 7	80	xxxvii 21	170, 173
ix 2	380	xxxix 2	262	xiv 15, 16, 17, 19	374	xxxvii 22	170, 172s.
ix 20	281	xl 4	377	xv	62	xxxvii 24	174
x 1-16	77	xlvi 37ss.	289	xv 1-5	63	xxxviii	58
x 11	174	xlvi 8	374	xv 2-5	63s.	xxxix	58
x 13	102s.	xlvi 12	97	xv 6-8	63ss.	xl-xlviii	56, 58
x 23	80	xlvi 25	374	xvi 4	195	xl 1	355
xi 11	344	li 16	102s.	xvi 17	77, 309	xl 2	356s.
xi 20	311	lii 4, 6	262	xvi 30	172	xl 3	355
xiii 26-27	276	lii 9-11	342	xvi 36-40	276	xl 13	59
xv 8	308s.	lii 12	262, 387	xvi 44	340	xlvi	59
xv 20	145	lii 24-27	342	xvi 45-63	58	xlvi 3	357
xvi 5	290	lii 31	262	xvi 48, 59	65	xlvi 13-27	58
xvii 6	193			xvii 22-24	58	xlvi 24	193
xviii 1-2, 6	74	<i>Ezekiel</i>		xviii	58	xlvi 9	378
xix 2	75	i	59	xviii 2	340	xlvi 15	82, 312ss.
xix 5	366	i 1-3	355	xviii 31	338	xlvi 20-31	58
xix 6	367	i 1	356s.	xx 33-44	58	xlvi 1-2	388
xix 13	378	i 4	95s.	xxii 2-16	348	xlvi 11-15	58
xx 4	378	i 10	354	xxii 23-31	58	xlvi 11	58
xx 10	145	i 12	353	xxii 24s., 27, 29	348	xlvi 13-15	58, 387
xxi 5	98	i 15-21	354	xxiii 36-49	58	xlvi 13	58
xxii 6-9	97	i 15-18	353	xxiv 1	261s.	xlvi 13	58

	P.		P.		P.		P.
<i>oseab</i>		<i>Obadiab</i>		<i>Zachariah</i>		<i>Psalms</i>	
2	276	7	145	ix 1	128, 378	xviii 6	223
10	77	16	98	ix 13	128	xviii 8ss.	95
21-23	297			x 5-6, 7-8	407	xviii 8-16	96
7	179	<i>Jonah</i>		xi 4-14	123, 129	xix	208
15	97	iii 3	210ss., 216ss.	xi 4-17	128	xix 7	174
16	290	iv 9	220s.	xi 8	129	xxi	206s.
4	82	iv 11	375	xi 13	67ss., 407ss.	xxiii 1	85ss.
14	276			xi 15ss.	129	xxiii 4	367
4	290	<i>Michah</i>		xii 1	128	xxiii 20	172
5, 8	289s.	i 7	77	xii 6-7, 8-9	407	xxv 13	122
12	290	i 10	288	xii 10-14	129	xxviii 1	285
13	296			xii 10	67, 70s., 407s.	xxviii 8-9	206
4	198	<i>Habakkuk</i>		xii 11	67ss., 407ss.	xxix 11	206
8	145	i 4	315	xii 12-14	130	xxx 4	285
9	139	i 13	187	xiii 1	70	xxxi 13	80
10	308s.	i 17	377	xiii 6	400	xxxi 25	231
11	85	ii 1-5	97	xiii 7	129	xxxii-xxxiv	205
12	173	ii 3	176s.	xiii 7-9	123, 128	xxxii 6	377
14	296	ii 5-19	97	xiii 9	73	xxxii 9	208
<i>el</i>		ii 11	405, 407	xiv 10	67	xxxv	120
12	408	ii 15-16	97ss.	xiv 16-19	130	xxxv 23	270
3	173	iii	268			xxxvi 7	139, 210ss.
		iii 17	361	<i>Maleachi</i>		xxxvii 27-28	122
			361, 364, 370	i 10	82	xxxviii 12	340
<i>mos</i>		<i>Zephaniah</i>		ii 15	213s.	xxxviii 23	143
1	305, 308	ii 1	404ss.	iii 2	73	xxxix 4-8	122
3, 6, 9	374	iii 17	119	iii 10	103, 281	xxxix 14	173
15	139					xliv	210
12	97			<i>Psalms</i>		xliv 5	117, 205
11	376	<i>Haggai</i>		i	205	xliv 20	207
1	306	i 1	261	i 2	105	xliv 24	205
12	376	i 9	374, 380	ii	205, 207	xliv	270
8	307	i 15	261	ii 2	136	xliv 7	120
11	376	ii 1	261	ii 3	405	xlvi 7	213
12	91	ii 6	177	v 1	207	xlvi 9	189
13, 16	376	ii 10	261	vii 6	192	xlvi 3	188
27	176			vii 7	207	xlvi 2	95s.
7	376	<i>Zachariah</i>		vii 16	85	xlvi 2	233
11	144	i 7	262	viii	205s.	l-liv	206
12	345	i 9	346	viii 7	206	l	204s.
13	161	i 12	321	viii 9	102	l 8, 17	205
14	307	ii 1	345	ix-x	205, 207	l 20	204
17	308s., 376	ii 2	346	ix 14	122	l 23	205
2	345	ii 5	345	xi 4	207	li	204s.
4	172	ii 12	270s.	xvi 3	377	li 5, 13, 14	205
10	71	iv 14	324	xvi 4	207	li 18	95
12	306	v 1, 5	345	xvi 8-11	122	lii	204
14	125	vi 1	262	xvii 15	122	lv 5	221
<i>Obadiab</i>		vii 1	344	xviii	206	lv 13	95
	374	ix-xi	128	xviii 5	221, 223	lvi	205

	P.	<i>Psalms</i>	P.	<i>Job</i>	P.	<i>Proverbs</i>	
<i>Psalms</i>							
lviii 5	286	xcviii	189	iv 19	201	xviii 14	10
lix 6	270	xcix 4-8	189	v 1	321	xix 8	37
lix 17	85	cii 3	85	vi 4	211	xx 7	31
lx	205	cii 29	122	vi 14	377	xx 16	37
lxv 10-16	296	ciii	205	vii 17	143	xxi 12	37
lxviii	206s.	civ	157	viii 12	375	xxiv 27	34
lxviii 9	115	civ 2-3	99	ix 27	173	xxv 3	38
lxviii 10	295	civ 3, 13-15	286	x 9	201	xxv 14	10
lxviii 16	212ss.	civ 16	212s.	xi 11	375	xxv 23	189s.
lxviii 27	207	civ 19	116	xii 22	367	xxvii 16	30
lxviii 29, 34, 35, 36	206	civ 30	296	xiv 14	105, 125	xxxii 24	13
	80	cv 28	291	xiv 15	404		
lxix 22	370	cvii 34	193	xiv 16	374	<i>Ruth</i>	
lxix 32	122	cix 13-15	122	xiv 19	381	i 1	236, 238, 242
lxix 36	143	cx	205	xv 27	266		38
lxx 2	122	cx 4	324ss.,	xix 25	125	i 2	236, 238, 24
lxxi 20	205	cxi 1	137	xx 5	340	i 8	236, 23
lxxii	280	cxii 1-6	122	xxiii 17	375	i 11	23
lxxii 6	310	cxvi-cxviii	205	xxiv 7	398	i 12	236, 239, 24
lxxii 7	208	cxvi 1	205	xxvi 7	95s.	i 13	236, 240, 24
lxxii 10	265ss.	cxviii 5	214	xxvi 8	102	i 14	24
lxxiii	122	cxix 91	380	xxx 6	377	i 15	238, 241ss.
lxxiii 24	117, 205	cxxiv	205	xxxiii 6	201		24
lxxiv	205	cxxvii 5	172	xxxiii 14	374	i 16	236s.
lxxv	97	cxxix	205, 370	xxxiii 23	321	i 18	238, 241, 243
lxxv 9	214	cxxix 3	288	xxxiv 32	424		245, 24
lxxvii 12	99	cxxx 1	205	xxxvi 27	100	i 19	24
lxxviii 23	270	cxxx 2	243	xxxvii 16	102	i 20-iii 15	242, 24
lxxviii 65s.	117	cxxxii	206s.	xxxviii 22ss.	191	i 21	236s.
lxxix	113	cxxxii 1-21	122	xxxviii 22	102	i 22	23
lxxix 2-3	177	cxxxii 8	206	xxxviii 25	103	ii 2	236ss., 243s.
lxxx 6	216	cxxxiii-cxxxviii	205	xxxviii 37	102	ii 8	24
lxxx 11	210ss.,	cxxxiii 1	205	xxxix 6	193	ii 11	236, 238, 240
lxxxiii	117	cxxxiv 1	205	xl 12	173		242s., 24
lxxxvii	205	cxxxv 7	102s., 191,			ii 13	37
lxxxvii 7	207		286	<i>Proverbs</i>		ii 16	24
lxxxviii 5-6	284	cxxxvi	117	i 6	189	ii 18	238, 243, 245
lxxxviii 6	138	cxxxvi 18-20	378	i 28	344		24
lxxxviii 10	123	cxxxvi 26	174	ii 8	377	ii 19	24
lxxxix	205	cxxxix	122	iii 11s.	317	ii 19-iii 7	24
lxxxix 9	214	cxxxix 2, 6	145	iii 29	198	ii 20	212, 34
lxxxix 13	95s.	cxl 11	285	iii 35	97	ii 23	236, 240, 242s.
lxxxix 19	379	cxliii 7	285	vi 7	173	iii 3	14
xc 6	296	cxlvii 8	296	vi 18	198	iii 5	24
xciii	118, 189	cxlvii 18	286	vi 30	377	iii 7	236, 24
xciii 1	118s.	cxlviii 4	99	vii 17	295	iii 10	212, 238, 240
xcvi-cxviii	118			xi 30	310		24
xcvi	189	<i>Job</i>		xiv 35	378	iii 12	34
xcvi 11-13	296	i 16	96, 210ss.	xv 13	106	iii 14	24
xcvii	189	ii 10	375	xvii 21	377	iii 15	24
xcvii 2	286	ii 11	139	xvii 22	106	iii 16	243ss., 24

	P.		P.		P.		P.
<i>Ruth</i>		<i>Daniel</i>		<i>Nehemiah</i>		<i>2 Chronicles</i>	
iii 16-iv 12	245	i 16	94	xi 25	174	xii 15	156
iv 1	236s., 240,	ii 4	326	xii 1-7	126	xii 22	213
	243	iii 5, 10, 15	120	xii 12-21	126	xiii 2	163
iv 2, 3	243	iv 10	308s.	xiii 4	340	xiii 22	156
iv 4	236s.	iv 11	72	xiii 22	94	xiv 2-5	162
iv 5	238, 243ss.,	iv 4	309			xv 8-16	162
	247	iv 15	72	<i>1 Chronicles</i>		xvii 6, 7-9	154
iv 6	242, 245	iv 20	309	iii 2	379	xviii 2ss., 16, 17	
iv 7	243, 370, 388	iv 33	377	v 2	380		152
iv 8	243	vi 3	173	v 38-39	315	xviii 25-27	153
iv 11	241s., 340	vi 8	174	vi 5	378	xix 5-11	154
iv 13	236s., 241s.	vii 25	177, 263	vi 51	379	xx 29	214
iv 16	236, 241s.	ix 2	104	vii 1	379	xxi 10	127
		x 4	263	ix 10	126	xxi 17	209
<i>Song of Songs</i>		xi 10	401	xi 22	213	xxiii	164s.
i 3	379	xi 20	129	xii 9	79	xxiii 1	378
i 8	209	xi 22, 26	401	xii 18	136, 139	xxiii 3-9	165
i 17	370	xi 33-xii 10	402s.	xii 23	211	xxiii 13	166
iii 9	120	xi 36, 40-41	401	xii 40	94	xxiii 22-23	165
iv 4	120	xii 2	122, 124, 404	xvii 10	340	xxv 3-4	153
viii 6	21ss., 221,			xvii 21	172	xxv 10	378
	223	<i>Ezra</i>		xxi 1-8	150	xxvi 1	166
		i 5, 11	378	xxiv 1	378	xxviii 2-4	165
<i>Ecclesiastes</i>		ii 40	379	xxiv 7ss.	126	xxviii 13	212
ii 14	120	ii 69	74	xxiv 20-22	378	xxviii 15	378
iii 12	120	iii 8	136	xxv 1	378	xxviii 23-25	165
iii 16-22	123	iv 1-3	135	xxv 10-31	379	xxix-xxxi	164
iii 18	377	iv 1	136	xxvi 1	379	xxix 15	164
iii 19	120	iv 4-5	94	xxvi 18	208	xxix 17	260
vii 3s.	318	vi 4	407	xxvi 23, 25, 26,		xxx 10	94
vii 14	123	vi 7	380	29-31	379	xxx 13-14	164
ix 2, 3	120	vi 15	262	xxvi 30	151	xxxi 6	398
ix 4	379	vii 9	261	xxvi 31	378	xxxi 21	398
ix 13-16	318	viii 24	378	xxvii 1	150	xxxiii 6	387
x 3	378	viii 31	261	xxviii 11-19	151	xxxiii 25	166
xi 3	102	x 9, 16, 17	261	xxviii 21	379	xxxiv 3-xxxv 18	164
				xxix 6	379	xxxiv 4	366s.
		<i>Nehemiah</i>		xxix 8	74	xxxiv 8-15, 20ss.	
<i>Threni</i>		i 4	94	xxix 29	159		165
ii 2	172	ii 3	326			xxxv 22	68, 71
iii 9	78s.	v 7, 13	137	<i>2 Chronicles</i>		xxxvi 1	166
iii 36, 38	375	vi, 2, 7	139	ii 12	378	xxxvi 16	94
iv 3	380	vi 15	262	ii 16-17	150		
iv 21	97s.	vii 4ss.	340	iii 2	260	<i>Matthew</i>	
		vii 43	379	v 1, 5	387	vii 12	317
<i>Esther</i>		vii 70	74	v 12	378	xxii 23ss.	122
i 1-3, 10	389	viii 2	261	vi 29	378	xxv 31ss.	410
ii 1, 15	389	ix 1	261	vii 10	260	xxvi 38	222
iii 1, 2, 3	389	ix 32	378	vii 21	379	xxvi 64	410
viii 6	187	x 3-9	126	ix 29	157, 159	xxvii 4ss.	77
ix 23-27	387	xi 1s.	340	xii 7	389	xxvii 7	366

	P.		P.		P.		P.
<i>Matthew</i>		<i>Acts</i>		<i>Philippenses</i>		<i>Hebrews</i>	
xxviii 18	410	vii 56	335	iii 10	317	x 2	335
		xv 29	317			1 <i>Peter</i>	
<i>Mark</i>		xxiii 6s.	122	<i>Colossenses</i>		ii 24	334
xii 35-37	335			i 24	317	iii 18	334
xiv 34	222	<i>Romans</i>		ii 3	411	iii 19	410
xiv 62	335	v 2	334	iii 1	335	iii 22	335
xvi 19	335	viii 34	334s.	1 <i>Timotheus</i>		iv 13	317
<i>Luke</i>				vi 6	319	1 <i>John</i>	
vi 31	317	1 <i>Corinthians</i>				ii 1s.	334
xxii 44	196	x 4	410	2 <i>Timotheus</i>		ii 1	410
		xii 3	411	iv 15	200	<i>Apocalypse</i>	
<i>John</i>		xv 25	335			i 6, 7, 8, 13-16, 18	
i 1	410s.			<i>Hebrews</i>			257
i 3	410	2 <i>Corinthians</i>		i 3	335	ii 8	257
i 5	199	v 19	410	i 4	410	iii 7, 12, 14	257
i 14	410	x 4	218	i 13	335	vi 9	335
iii 8	191	xii 2ss.	342	ii 17	335	vii 15	335
v 22	410			iv 15	335	viii 3-5	335
xiv 9	410	<i>Galatians</i>		v 6	410	ix 13	335
xvii	334	v 17	107	v 8	318, 335	xi 19	335
				v 10	335	xiii 8	410
<i>Acts</i>		<i>Ephesians</i>		vii 27	335	xiv 15-18	335
i 19	366	i 20	335	viii 1-6	335	xv 5-8	335
ii 34s.	335	ii 18	334	viii 6	410	xvi 1, 7, 17	335
vii 20	218	v 2	334	ix 12, 23s., 26	335		